د . غلام حسين ديناني

# أسماء وصفات الحق تعالى




دار الهادي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

# أسماء وصفات الحق تعالى

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

# أسماء وصفات الحق تعالى

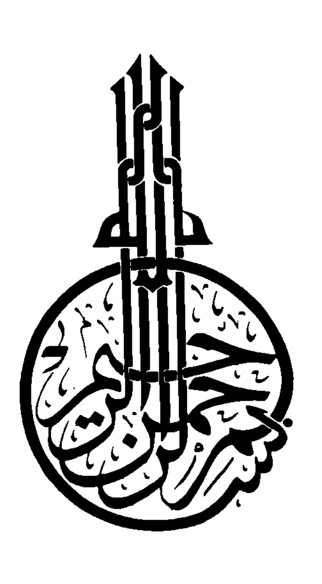
تأليف

الدكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني
استاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي




بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

الباحثون والمهتمون بقضايا الوجود يعترفون بأن كنه حقيقة الوجود غير قابل للادراك وليس بمقدور أحد بلوغه. فكنه حقيقة الوجود، عبارة عن غيب مطلق ومجهول مطلق اذ لا اسم له، ولا يمكن تقديم خبر عنه. وقد يقال ان القول بعدم امكان تقديم خبر عن هذا المقام، هو بحد ذاته نوع من اعطاء الخبر. وفي الاجابة على ذلك لابد من القول: ان هذا النوع من الإخبار، من قبيل القول بعدم امكان الإخبار عن المعدوم المطلق والمجهول المطلق.

والذين لديهم معرفة بالحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي يتمسكون بالاختلاف في الحمل في الرد على مثل هذه الشبهات. والحقيقة هي اننا حينما نُخبِر بتعذر الإخبار عن كنه الوجود، انما نُخبِر في حقيقة الأمر عن مقام ظهور الوجود بصفته معدوماً ومجهولاً مطلقاً في

الذهن.

وليس هناك شك بظهور الأسماء والصفات بعد ظهور مقام الاطلاق. وهذا هو عين المقام الذي يعبر عنه أهل المعرفة بالمشيئة ومقام الواحدية. فمقام الواحدية مقام تتجلى فيه الكثرة، حيث يظهر الحق تبارك وتعالى فيه بأسمائه وصفاته. وجميع الاضافات والاعتبارات قابلة للانتزاع من هذا المقام.

ويمكن حمل كلام الحكماء المتقدمين على هذا المقام أيضاً حين قالوا: «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، حيث يُخبَر في هذه الجملة عن مقام فعل الحق تعالى لا عن مقام الغيب الذي هو مقام الذات، اذ أن مقام الذات لا معية له مع شيء، كما يتعذر الإخبار عن مقام الامكان أيضاً.

ففي مقام الواحدية يُدعى الله تعالى بالمحيط والقيوم. ومعنى قيوميته تعالى انه لا يوجد موجود إلّا والله تبارك وتعالى مقوم ومحصل لوجوده. ولاريب في ان خلق العالم يعد مقتضى كمال البارئ تعالى. كما ان العالم يُطلق عند أهل التحقيق على ما سوى الله ولذلك فان العالم ليس عين الحق تعالى، إلّا انه من جهة اخرى ونظراً لكونه مظهراً لصفاته، ليس غيره ايضاً.

ان عالم الوجود ورغم ما يشاهد فيه من كثرات، هو مظهر لصفات الله، كما ان صفاته تعالى تابعة لذاته المقدسة. ومن هنا فان صفاته تعالى قديمة بقدم ذاته، ومن المحال الفصل بين صفاته وذاته المقدسة.

فحينما يقال بأن صفات البارئ تعالى قديمة بقدم ذاته، فهذا يعني انه

تعالى خالق ورازق منذ الأزل. صحيح ان مثل هذه الصفات يـعدها الحكماء من صفات الفعل، غير ان اتصاف الحق تبارك وتعالى بها يعني انه لديه صفات يظهرها حتى شاء، ويخلق ويرزق متى شاء.

ومن هنا يعد الخلق، والرزق وغيرهما، مرآة ومظهراً لصفة البارئ تعالى، ولا يجب عدها علةً أو موجدة لصفاته قـط. ولذلك نـواجـه شيئين: الأول صفة البارئ تعالى، والثاني مظهر تلك الصفة. ولاريب في ان الصفة مرتبطة بذات البارئ، وليس هناك طريق لمعرفتها في عالم الخيال او الوهم او التعقل.

وأفضل طريق لمعرفة الصفات، هو مشاهدة كل صفة من صفاته تعالى في أحد المظاهر او الصور التي تنسجم مع ادراك الانسان. بتعبير آخر: ما لم تظهر آثار الصفات ودلائلها في عالمي المحسوس والمعقول، لايتاح للانسان ادراك صفات البارئ. وهنا يبرز التفاوت بين الصـفة ومظهر الصفة، ويتضح بطلان فكرة الأشاعرة القائلة بحـدوث بـعض الصفات الالهية.

ولابد من الالتفات الى تحقق نوع من السنخية والمناسبة بين الظاهر والمظهر. ويرى البعض ايضاً ضرورة وجود سنخية ومناسبة بين العالم ومتعلق العلم. طبعاً مثلما تجب السنخية والمناسبة بين العـالِم ومـتعلق العلم، يجب بنفس المستوى تحقق نوع من المغايرة أيضاً. بتعبير آخر: العالم يناسب المعلوم من جهة ويغايره من جهة اخرى. والدليل عـلى ذلك هو انه لو لم تكن بين العالم والمعلوم اية مناسبة او سنخية، لتعذر

طلب المعرفة وتحصيل المعلوم، لأن ما كان مجهولاً مطلقاً لا يقع مطلوباً قط. كذلك حينما لا تلاحَظ أية مغايرة بين العالم والمعلوم، لما كان بالامكان طلب المعلوم ايضاً، لأن السنخية التامة بدون أية مغايرة، تقتضي الحصول، في حين يعد تحصيل الحاصل أمراً محالاً.

ويمكن الالتفات على هذا الأساس الى النقطة التالية وهي ان الانسان يغاير كل فرد من أفراد موجودات عالم العين، من حيث انه موجود ضمن كيان اجتماعي؛ ويناسب جميع حقائق وأسماء وصفات البارئ تعالى، من حيث انه نسخة من الحقائق الوجودية والأسمائية للبارئ تعالى.

وعلى هذا الأساس حينما ينبري المرء لمعرفة أمر من الامور، يتم تحصيله وطلبه بواسطة السنخية التي لديه مع الأمر الذي يطلبه. والمناسبة القائمة بين العالم والمعلوم هي التي تدفع ببعض أرباب المعرفة للاعتقاد بتعذر حدوث التحول في السر والعلن، والباطن والظاهر، ما لم يطرأ تحول على أحوال السالك. بتعبير آخر: ما هو باطن يظل باطناً دائماً، وما هو ظاهر يظل ظاهراً دائماً إلّا اذا تغيرت أحوال السالك في طريق المعرفة، وحينذاك يحدث تحول في الباطن والظاهر أو السر والعلن.

ويقول العارف المعروف عين القضاة الهمداني في كتابه «زبدة الحقائق» ان امور عالم الآخرة، من الأسرار التي ليس بمقدور الانسان ان يقف على حقيقتها مادام في عالم الدنيا ولم يتحرر من أسر الخيال

وقيد التوهم.

ويعتقد ان الكفار حينما يتساءلون عن موعد الآخرة قائلين: «متى هذا الوعد ان كنتم صادقين» انما يطرحون سؤالاً تتعذر الاجابة عليه. فانطلاقاً من فكرة ان حلول اليوم الآخر أقرب من ارتداد الطرف، فلا يمكن ان يخضع للسؤال والجواب كأمر واقع في امتداد الزمان. لذلك فالاجابة الأفضل هي أن يقال للكافرين ان العلم الخاص بهذا الموضوع، هو عند الله تعالى. والأشخاص الوحيدون الذين بامكانهم الوقوف على امور الآخرة، اولئك الذين حصلوا على علمهم عن طريق البارئ تعالى. من هنا مادام الانسان واقفاً خلف أستار الغيب، تبقى امور الآخرة بالنسبة اليه اسراراً ومجاهيل. اما حينما تزاح تلك الأستار والحجب بفضل السلوك، يتحول السر الى علن، وباطن الأمر الى ظاهر. ولذلك يرى عين القضاة ان تحول الظاهر والباطن يعتمد على تحول احوال السالك لطريق الحق[1].

ويتحدث العارف المعروف صدر الدين القونوي في كتابه «مفتاح غيب الجمع والوجود» عن قاعدة تقول بأن أي شيء لا يمكن أن ينتج نقيضه، مستنداً في ذلك الى الآية القرآنية القائلة ﴿قُل كل يعمل على شاكلته﴾. وقد انبرى البعض لدحض هذه القاعدة من خلال قولهم ان نبات السقمونيا يعد من حيث الخواص الطبية جزءاً من النباتات ذات الطبيعة الحارة، لكنه رغم ذلك يستخدم في خفض الحرارة وعلاج

(١) عين القضاة، زبدة الحقائق، اصدار جامعة طهران، ص ٩٦.

بعض الأمراض. ومن الواضح ان خفض الحرارة والتبريد عملية لا تنسجم مع الطبيعة الحارة لهذا النبات. وهذا يعني عدم صحة القاعدة المذكورة.

وردّ صدر الدين القونوي على هذا الاشكال من خلال القول بأن عملية التبريد وخفض الحرارة ليست من الآثار المباشرة لنبات السقمونيا، وانما تعتمد على بعض الظروف التي لا تعد من طبيعة هذا النبات. فالسقمونيا يؤدي الى اسهال الصفراء الذي يؤدي بدوره الى التبريد. ولهذا ينسب عمل التبريد الى السقمونيا عن طريق الواسطة. ولذلك لا تتأثر كلية تلك القاعدة وشموليتها لأن اسهال الصفراء من موجبات التبريد.

وبعد ان اشار القونوي الى ان نتائج الشيء لا يمكن ان تنافي ذلك الشيء، انبرى لبيان انواع النتائج، ولخص كلياتها في خمسة أقسام هي:

١ ـ لاجتماع النسب الاسمائية نتائج هي عبارة عن صور الحقائق في علم البارئ تعالى.

٢ ـ لاجتماع الحقائق والمعاني نتائج تؤلف صور الأرواح المتعينة.

٣ ـ لاجتماع الأرواح نتائج تؤلف صور عالم المثال وصور الأجسام البسيطة غير العنصرية، كالعرش، والكرسي. وتعد الاجسام البسيطة العنصرية من نتائج اجتماع الأرواح.

٤ ـ لاجتماع الاجسام البسيطة نتائج تؤلف صور المولدات. ويرى القونوي ان القسم الخامس خاص بالانسان، إلّا انه لم يفصّل في هذا

الشأن[1].

ان ما ورد في كتاب «مصباح الأنس» تحت عنوان المناسبة بين الشيء ونتائجه، قريب جداً الى ما ورد في آثار الحكماء الالهيين تحت عنوان قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». وقد اخذ ابن الفناري شارح كتاب «مفتاح غيب الجمع والوجود» بكلام العلماء في مجال قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» وعده أصلاً معتبراً. انه يرى ان مضمون هذه القاعدة من المسلمات، ولكن بدلاً من الحديث عن العقل الاول يمكن القول بأن الصادر الأول وجود منبسط يطلق عليه التجلي الساري والرق المنشور أيضاً.

صدرالدين القونوي وبنفس المستوى الذي يؤكد على ضرورة المناسبة بين الشيء وآثاره، يؤكد على ضرورة وجود نوع من المغايرة بين الشيء وآثاره. انه يرى ان عدم تحقق أي نوع من الغيرية بين الشيء وأثره، يستلزم التكرار في الوجود. والتكرار في الوجود مضافاً الى كونه تحصيل حاصل ومحالاً، يعد أمراً عبثاً ايضاً[2].

وسبق ان تحدثنا عن هذا الموضوع وعن العلاقة بين العالم والمعلوم. ويعتبر القونوي اجتماع النسب الاسمائية نكاحاً في الاسماء والصفات، والذي ينتج عالم المعاني والحقائق. بتعبير آخر: يمثل اجتماع الاسماء مفاتيح باب الغيب. وحين فتح هذا الباب يظهر عالم المعاني والحقائق.

---

(١) صدر الدين القونوي، مصباح الأنس، طبعة حجرية، ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٢.

ويرى العرفاء ذوو المقامات العليا ان الذات البسيطة والبحتة للبارئ تعالى تتجلى في أحديته لذاته. ويدعى هذا التجلي الأقدس المنزه عن شائبة الكثرة او النقص الامكاني، بالتجلي الحبي. في هذه المرحلة تتجلى ذات البارئ تعالى لنفسها. وهنا تظهر صور الممكنات والحقائق بالظهور العلمي فقط وتؤلف عالم المعاني والمعقولات.

وليس بعيداً لو قيل ان هذا العالم هو ذات العالم الذي يطلق عليه الحكماء اسم عالم نفس الأمر. فالأعيان جميعاً ثابتة هناك ويعبر عنها العرفاء بالأعيان الثابتة. وكل ما ذكر هنا يمثل كمال الجلاء المصحوب بالحب الذاتي. ونظراً لما ورد في الحديث القدسي «أحببتُ أن أُعرف»، تهبط مرتبة الفيض الأقدس الى مرتبة الفيض المقدس، من اجل ان تتجلى اسماء البارئ، وتظهر جميع الاستعدادات والقابليات.

في مرحلة الفيض المقدس، ترتدي الأعيان لباس الوجود بحسب استعدادها، وتنال جميع الحقائق الظهور التفصيلي. وفي هذه المرحلة التي تدعى بكمال الاستجلاء، يصل الاجمال الى التفصيل، ويتجلى الحق تبارك وتعالى في صوره وأسمائه. وتظهر الأعيان الثابتة في عالم المحسوس وتجد لها وجوداً عينياً خارجياً. بتعبير آخر: يتجلى البارئ تعالى في صور الموجودات ويظهر في عالم الشهادة.

فابن العربي يرى في «الفص الموسوي» من كتابه «فصوص الحكم» ان كلمات الله تعالى غير قابلة للتبديل وأنها ليست سوى الأعيان الثابتة للموجودات. بتعبير آخر: تعد أعيان الموجودات قديمة من

حيث ثبوتها في علم الله تعالى، ويطلق عليها عنوان الحادث من حيث ظهورها في عالم الخارج والعين.

وقد أثير الاعتراض التالي على كلام الشيخ الاكبر: اذا كانت الأعيان الثابتة للموجودات متصفة بصفة القديم في علم البارئ تعالى، فلماذا وصف الشيخ الانسان فقط بالأزلية الثبوتية، في حين لا يلاحَظ اختلاف من هذا الحيث بين عين الانسان الثابتة وأعيان سائر الموجودات؟

وردّ صاحب كتاب «الجانب الغربي» على هذا الاعتراض كالتالي: ورد في الحديث الصحيح «خلق الله آدم على صورته» اي على صورة اسمائه وصفاته. ولذلك قال الشيخ في الفص الآدمي بأنه قد ظهر جميع ما في الصورة الالهية من الأسماء والصفات في هذه النشأة الانسانية وهذا الانسان الذي نال رتبة الاحاطة والجمعية. وقال الشيخ الاكبر في موضع آخر من هذا الفص بأن الخلافة لم تصح إلّا للانسان الكامل ولذلك أنشأ الله تعالى صورة الانسان الظاهرة في حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته. ومن هنا فقد ورد في الحديث الصحيح ان الله تعالى قال اذا احببت عبداً أصبحت سمعه ولم يقل اذنه، وأصبحت بصره ولم يقل عينه. وصفوة القول هي ان جميع الحقائق الالهية موجودة في الانسان إلّا الوجوب بالذات حيث لا يوجد فيه. اذن فجميع حقائق العالم موجودة في الانسان، وبذلك سمي بالعالم الصغير، وعد نسخة للعالم.

اذن فصوره المعلومة في حضرة العلم الالهي، جامعة لجميع صور المعلومات الثابتة. ومعنى هذا ان نسبته الى سائر المعلومات كنسبة المجمل الى المفصّل. والله تعالى عالم بالاجمال والتفصيل، والاجمال مقدم على التفصيل من حيث المرتبة، ولهذا السبب اختص آدم بصفة القديم والأزلية في الوجود العلمي لله تعالى.

وأثير انطلاقاً مما سبق اعتراض آخر يقول ان نسبة علم البارئ تعالى واحدة ازاء جميع المعلومات، ولا يمكن تصور التقدم والتأخر في هذه النسبة. وجاء في كتاب «الجانب الغربي» رد على هذا الاعتراض من خلال القول بأن التقدم والتأخر، يحصل في المعلومات نفسها، ولا يوجد تقدم وتأخر في علم الله ازاء المعلومات[١].

شراح الفصوص الآخرون كالقيصري وعبدالرحمن الجامي، ردوا على ذلك الاعتراض بكلام آخر يختلف عما ورد في كلام الشيخ الأكبر لا مجال لاستعراضه.

ان مسألة الأعيان الثابتة ـ على اي حال ـ من المسائل المهمة التي تحدث عنها كبار العرفاء باسهاب ورتّبوا عليها الكثير من النتائج، لأن الأعيان الثابتة تمثل الصورة المعقولة للأسماء الالهية ولها ثبوت في علمه تعالى.

ويرى عبدالرحمن الجامي في «اشعة اللمعات» بأن حقائق الممكنات صور معلومية الذات متلبسة بالشؤون والصفات. وان علم الله تعالى

---

(١) الشيخ المكي، الجانب الغربي، تحقيق نجيب مايل الهروي، ص ٥٩.

بحقائق الممكنات عين علمه بذاته وشؤونه الذاتية. وهذا هو معنى ما يقال من ان علم الله بالعالم عين علمه بذاته[١].

فحينما تطرح صورة معلومية ذات البارئ مع قيد التلبس بالشؤون، فمن الضروري توضيح معنى الشؤون. ولذلك ينبري عبدالرحمن الجامي موضحاً معنى الشؤون مباشرة فيقول: المراد بالشؤون الذاتية والتي تدعى بالحروف العالية ايضاً، النسب والاعتبارات المندرجة في الذات. ويعد هذا الاندراج من نوع اندراج اللازم في الملزوم، ويختلف كلياً عن اندراج الاجزاء في الكل وكذلك اندراج المظروف في الظرف. طبعاً المراد باندراج الشؤون في الذات هو ان هذه الشؤون تتحقق بحيثية لم تخرج من القوة الى الفعل بعد، كاندراج النصف او الثلث او الربع في الواحد العددي قبل وقوع الواحد جزءاً من الاثنين او الثلاثة او الأربعة. وهذه النسب والاعتبارات التي تدعى بالشؤون الذاتية، هي نفس النسب والاعتبارات التي تظهر بعد الظهور في مراتبها وجزئياتها، كالنصف والثلث والربع نسبةً الى الواحد العددي قبل وقوع الواحد جزءاً من هذه الأعداد، وقبل خروج تلك النسب من القوة الى الفعل، حيث يقال لها في هذه المرحلة بالشؤون الذاتية. ولكن حينما يقع الواحد العددي جزءاً من هذه الأعداد، وتخرج تلك النسب من القوة الى الفعل، فانها يقال لها الآثار والأحكام الخارجية.

تجدر الاشارة الى ان اصطلاح الخروج من القوة الى الفعل هنا،

---

(١) عبدالرحمن الجامي، اشعة اللمعات، تصحيح حامد الرباني، ص ٧.

يختلف عن الاصطلاح المستعمل في عالم الاجسام والامور المادية. فالخروج من القوة الى الفعل في مثل هذه الموارد بمعنى نوع من الظهور والتجلي الذي ينكشف لأهل المعرفة. ولذلك يقول الجامي في أعقاب ذلك: ووجود الممكنات عبارة عن ظهور البارئ سبحانه ووجوده في حقائقها. اي حينما تتحقق لممكن من الممكنات شرائط الوجود العيني، تتحقق له نسبة خاصة مجهولة الكيفية ازاء ظاهر الوجود بمثابة مرآة لباطن الوجود. ونظراً لذلك التناسب تنعكس أحكام وآثار العين الثابتة لذلك الممكن في مرآة ظاهر الوجود، فيصطبغ ظاهر الوجود بتلك الأحكام والآثار ويتعين بها. وتظهر أسماء وصفات البارئ تعالى بمقدار ما تتطلبه الخصوصية الشأنية للعين الثابتة لذلك الممكن والتي هي الصورة العلمية للأسماء[1].

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن الموجودات الخارجية تختلف في صلاحية مظهرية الأسماء والصفات الالهية، لأن الموجودات الخارجية مظاهر الأعيان الثابتة،والأعيان الثابتة صور الشؤون الذاتية، والشؤون تختلف في الاطلاق والكلية والجمعية ومقابلاتها. فبعضها في كمال الاطلاق حيث لا تعين فوقها في مراتب التعينات، اذ فوق التعين الأول مرتبة اللاتعين. وبعضها في كمال التقيد كالتعينات الشخصية الجزئية، وبعضها بين هاتين المرتبتين مثل سائر الحقائق. كما ان بعضها في كمال الجمعية بحيث لا يخرج عن حيزها اي شأن من الشؤون، بينما

---

(١) نفس المصدر، ص ٨.

يشتمل البعض الآخر على بعض الشؤون كحقائق العالم المتفرقة غير الانسان الكامل.

ومن هنا تعد فضيلة كمال الجمعية من خصائص الكمل من الناس كالأنبياء والأولياء. كما ان هؤلاء يختلفون فيما بينهم ايضاً في هذه الفضيلة، لأنهم وان عدوا في مستوى واحد في مظهرية جميع الأسماء والصفات غير ان أحكام وآثار بعض الأسماء والصفات أظهر في بعضهم وأغلب، ومن الطبيعي ان تندرج تحتها باقي الأسماء وتنغلب. ويقع جميع الأنبياء والاولياء ضمن هذه المجموعة عدا نبينا الاكرم محمدﷺ ووارثيه الكاملين. فظهور اسماء البارئ تعالى وصفاته في الرسول محمداًﷺ ووارثيه، قائم على سبيل الاعتدال دون أن تكون هناك غالبية ومغلوبية.

وقد تطرق عبدالرحمن الجامي الى مسألة جديرة بالاهتمام على ضوء مظهرية الموجودات. فهو يقول: ان الموجودات الممكنة مظاهر وصور الأسماء والصفات الالهية، وقد ظهرت في كل منها اسماء الله وصفاته بمقدار قابليتها على الاظهار. اذن بامكانك أن تفترض جميع الموجودات مرايا متعددة وتعتبر كل ما تشاهده فيها من الكمالات المحسوسة والمعقولة، صوراً لأسماء الله وصفاته، بل افترض العالم كافة مرآة تشاهد فيها الحق تعالى بجميع أسمائه وصفاته كي تكون من أهل المشاهدة، مثلما كنتَ في بادئ الأمر من أهل المكاشفة. اذن فعليك الارتقاء عن ذلك ولاحظ كيف ترى العالم وتعرفه، وأن ذاتك محيطة

بالجميع، والجميع مرتسم فيك.

اذن فذاتك مرآة للجميع. انك تشاهد في بادئ الأمر الحق سبحانه في غيرك، وتشاهده الآن فيك. وعليك منذ الآن ان ترتفع عن ذلك ايضاً ولاحظ ان الممكنات من حيث هي غير موجودة. اذن فلا تعتبرها، وانظرها جميعاً صوراً لتجليات البارئ تعالى وقائمة به...

ثم عليك الارتقاء بعد ذلك أيضاً، ولا تحسب لنفسك حساباً، وانظر الحق تعالى مدركاً ومشاهداً، حيث يقال له هنا هو الشاهد والمشهود[١].

وعلى ضوء ما تم استعراضه الى الآن يمكن القول بأن جميع الأسماء الالهية الحسنى قابلة للاطلاق على صاحب الولاية المطلقة. ويعد الاسم الأعظم الالهي صاحب هذا المقام.

ولابد من الالتفات الى ان اطلاق الأسماء الالهية على صاحب مقام الولاية المطلقة لا يصح إلّا اذا لوحظ صاحب مقام الولاية كاسم لا كمسمى. بتعبير آخر: لا يصح اطلاق الأسماء الالهية على صاحب مقام الولاية المطلقة إلّا اذا نُظر الى الوجود الخارجي لصاحب هذا المقام بالقياس الى الذات الغيبية للبارئ تعالى كقياس المفاهيم الذهنية للألفاظ بالنسبة الى الذوات الخارجية للأشياء، لأن المفاهيم الذهنية للألفاظ مثلما ليس لديها استقلال في الوجود الخارجي، ليس لديها استقلال ايضاً في نظر الناظر.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

اذن بالامكان القول: مثلما يتم اطلاق الألفاظ على الذوات الخارجية عن طريق العناوين والمفاهيم الذهنية، يمكن كذلك اطلاق الأسماء الالهية على الذات المقدسة للبارئ تعالى عن طريق اطلاق هذه الأسماء على صاحب مقام الولاية الكلية(١).

وتمسك بعض أرباب المعرفة ببعض الأحاديث والروايات لتأييد هذا الكلام، التي لا مجال لاستعراضها.

وصرح كتاب أشعة اللمعات وسائر الآثار العرفانية بتساوي جميع الأنبياء في مظهرية كافة الاسماء والصفات الالهية، إلّا ان أحكام وآثار بعض الأسماء والصفات أظهر وأغلب لدى بعضهم. وفي هذه الغلبة تندرج سائر الأسماء وتنغلب تحت الاسم الغالب. وتحظى هذه المسألة بأهمية كبيرة جداً ويمكن القول على أساسها بأن الظهور الأكبر لاسم ما بالنسبة الى سائر الأسماء، يمثل مرحلة تاريخية تختلف عن سائر المراحل.

اولئك الذين يعتبرون التاريخ تجلياً لله تعالى، يعترفون بهذه الحقيقة وهي بما ان التجليات الالهية لا تكرار فيها، فالتاريخ لا يتكرر أيضاً. ويرى المفكر الاسكتلندي المعروف «توماس كارلايل» في احدى نظرياته التأريخية بأن التاريخ عبارة عن مكاشفة التقدير الالهي، وهدف المؤرخ تفسير هذه المكاشفة. وذهب هذا المفكر الاوربي أبعد من ذلك في موضع آخر فاعتبر التاريخ وحياً الهياً حقيقياً، وأضفى على

---

(١) ولايت نامه، حاج ملا سلطان غنابادي، ص ٢١.

المؤرخ نوعاً من النبوة والرسالة وقال بأن هذه الرسالة تصل اليه عن طريق الالهام.

ووسّع كارلايل من رقعة مدعياته فقال بأن التاريخ ليس نوعاً من الوحي والرسالة فحسب، وانما هو شعر العصر الحديث ايضاً[1].

ان عدم التكرار في التاريخ، قضية يمكن الأخذ بها بسهولة، ويظهر وضوحها وبداهتها اكثر حينما نبذل اهتماماً اكبر نحو النظرية المثالية. فالادراك التاريخي من وجهة نظر المثاليين ذو كيفية فريدة وآنية، وما كان آنياً وفريداً لا يقبل التكرار. ويتألف رأي المثاليين في التاريخ من مقدمتين: الاولى هي ان التاريخ يتعامل في بعض الجهات مع أفكار الانسان وتجاربه. والثانية هي ان ادراك التاريخ ـ وانطلاقاً من المقدمة الاولى ـ ذو كيفية آنية وفريدة، ولذلك يقال: المؤرخ بامكانه النفوذ الى الماهية الباطنية للأشياء وادراكها وكأنه في قلب الموضوع. وهذه خصوصية يتعذر على علماء الطبيعة بلوغها.

علماء الطبيعة ليس بمقدورهم ـ مثلاً ـ أن يضعوا أنفسهم موضع شيء ذي جسمية وادراك مشاعر ذلك الشيء. بنيما بامكان المؤرخ ان يدرك ما هي المشاعر التي كانت لدى قيصر الروم، وكيف يعبر عن ردود فعله ازاء موضوع ما.

يقول «كالينغ وود» ان الطبيعة عند علماء الطبيعة ظاهرة من الظواهر ولكن ليس بمعنى أنها ذات نقص من حيث الواقع، بل بمعنى

---

(١) كارلايل، تأليف أ.ل لوكن، ترجمة ابي تراب سهراب، ص ٦٠ ـ ٦١.

انها منظر عرض عليه لمشاهدته الذكية. في حين ان الأحداث التاريخية ليست مجرد ظاهرة او منظر جدير بالتأمل العميق، وانما هي وقائع لا ينظر المؤرخ الى ظاهرها وانما الى باطنها من أجل ان يبلغ الأفكار التي فيه. ومن هنا فالتأريخ قابل للادراك من حيث انه يحكي عن تجليات الفكر.

نحن لا نعرف على وجه الدقة هل ان الطبيعة تفرز فكراً أم ان كل ما نعلمه هو: ان علماء الطبيعة يتعاملون مع الطبيعة بطريقة وكأنهم لا فكر لهم؟ بتعبير آخر: التأريخ متعلق بتلك المجموعة من الدراسات التي يمكن تسميتها بالعلوم الفكرية. وتمتاز هذه الدراسات عن العلوم الطبيعية في ان بالامكان معايشة الموضوع المتناول معايشة باطنية وتجريبية. ولذلك يمكن معرفته من الداخل.

وقد قيل على أساس هذا النوع من التفكير: ان الهدف الذي يجب أن يتضح للتأريخ ليس مجرد الحدث، وانما ايضاً الفكر الذي تم التعبير عنه في ذلك الحدث. ويعد اكتشاف ذلك الفكر بمثابة حدث ايضاً[١].

لادراك المعنى التالي «لا تكرار في التاريخ»، من الضروري الاهتمام بنظرية الفيلسوف الألماني المعروف هيغل. يعتقد هيغل ان التاريخ مجرد كاشف لتحقق فكرة المطلق الأبدي. وانه يتم على اساس القوانين، بالشكل الذي تنطلق فيه هذه الحركة بالضرورة نحو الهدف المقدر.

ويعتبر آرنولد توينبي ـ اكبر مؤرخي القرن العشرين ـ التاريخ تجلياً

(١) مقدمة على فلسفة التاريخ، و.هـ. والش، ترجمة ضياء الدين العلائي، ص ٥٦ ـ ٥٨.

لله. وقد أنهى كتابه الذي عنوانه «دراسة التاريخ» بدعاء وثناء على الأنبياء والقديسين في جميع الأديان.

ويقول بشأن دعائه: انه صوت مؤرخ يؤمن بأن الله أخرجه من باطن اطار التاريخ الغامض نصف المرئي لاولئك الذين يبحثون عنه باخلاص[١].

ولابد من الالتفات الى ان ما ذهب اليه العرفاء في مضمار الأسماء والصفات والأعيان الثابتة، قد غير من رؤية المرء نحو التاريخ وأدى الى اختلاف موقفه عن مواقف الآخرين بهذا الشأن.

ما ورد بشأن التأريخ، الهدف منه أن يتضح أن هناك بين المؤرخين من يرى بأن التاريخ أمر غير مستقل عما وراءه. فالذي ينظر الى التأريخ على انه مسرح لظهور وتجليات الحق تبارك وتعالى، يختلف عن ذلك الذي يعتبر الأحداث التاريخية سلسلة من الامور المبعثرة التي لا أساس لها.

يقول المؤرخ المعروف غيتشار ديني المعاصر لمكيافيلي: الدنيا على وتيرة واحدة دائماً. وما هو موجود سيكون، وكان في زمان آخر. وسيعود ما مضى ولكن بأسماء وألوان اخرى. ونُقل عن شكسبير قوله: «تم تأريخ الغوغاء والغضب إلّا انه بلا معنى». ويلاحظ مفهوم «فقدان التاريخ للمعنى» في آثار الكتاب الغربيين بصورة مطردة[٢].

---

(١) آرنولد توينبي، المؤرخ والتاريخ، ترجمة حسن كامشاد الخوارزمي، ص ١٧١.

(٢) ما هو التاريخ؟، آ. برو، ترجمة محمد تقي رادصفي، ص ٩٠ ـ ٩٣.

ولاريب في ان هذا الفهم للتأريخ قد ظهر حينما نزع الايمان بتدخل البارئ تعالى في حركة الامور نحو الضعف. وهذا الضعف في الايمان ناشئ من إعراض الناس عن ذكر الله تعالى ونسيانه.

مفردة الذكر تعني التذكر في القرآن الكريم وقد أوصى الله تعالى عباده بذكره حينما قال: ﴿فاذكروني اذكركم﴾[1] ولابد من الالتفات الى ان الذكر هو ذكر للحقائق الجوهرية ولا يجب عده ذكراً نفسياً. وتذكر الحقائق الجوهرية بمثابة تذكر فكري وعقلاني بحيث يمكن ان يظهر في ذروته على شكل دعاء ومناجاة.

وحينما يظهر الذكر في صورة الدعاء يرتبط بالكلمة الالهية التي تحمل معها نموذجاً للأعيان. وحينذاك تقترب نظرية المثل الافلاطونية مما ذهب اليه العرفاء في مضمار الأعيان الثابتة. وورد في أدعية ومناجاة أهل التضرع والابتهال ان ذكر الله تعالى شفاء واسمه المبارك دواء: «يامن اسمه دواء وذكره شفاء»[2]. ولهذا السبب يعتبر بعض أهل المعرفة الاسم عين المسمى، ولا يجيزون مس الأسماء المقدسة باليد غير الطاهرة، اذ ان دلالة ﴿لا يمسه إلّا المطهرون﴾[3] شاملة للأسماء المقدسة ايضاً انطلاقاً من اتحاد الاسم والمسمى.

طبعاً، يعد الاسم عين المسمى لأحد الاعتبارات وغير المسمى

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٢.

(٢) دعاء كميل المروي عن الامام علي (ع).

(٣) سورة الواقعة، الآية ٧٩.

لاعتبار آخر. ومع ذلك لا يمكن تجاهل الارتباط او التقارب بين الاسم والمسمى. فاسم الحبيب لاشك وانه محبوب أيضاً، اذ يعد الاسم ظهوراً للمسمى.

واذا كان هذا الكلام صادقاً على الأسماء اللفظية والكتابية، فماذا يجب ان يقال على صعيد الأسماء الوجودية والعينية؟ لقد قال أولياء الله والمقربون: «نحن الأسماء الحسنى».

ان البعض يعتبر الاسم والمسمى بمثابة الظرف والمظروف، والحقيقة هي ان الحديث عن الظرف والمظروف لايجد التناسب والانسجام إلّا باعتبار حفظ المراتب فقط. وفي غير ذلك تعد جميع الامور من الشؤون الذاتية للموجود. وقد جاء في الآية الكريمة ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب﴾[1]، حيث يعد عالم المعنى أُمّ الكتاب من حيث التجرد والثبات والكلية، ويحظى بمقام العندية لدى هوية الحق تبارك وتعالى. اما عالم اللفظ والكلام فهو بمثابة كتاب المحو والاثبات من حيث التغيير والتحول والجزئية.

البحران الفرات العذب والملح الاجاج، يواكب كل منهما الآخر، إلّا انهما لا يختلطان ولا يمتزجان قط بقدرة البارئ تعالى، فلا يغلب الاول على الثاني ولا يغلب الثاني على الاول. كذلك الأمر بالنسبة لمعاني الصور فانها بحر لا نهاية له. كما ان كل صورة أو لفظ يؤلف بحراً لا حدود له في عالم الصورة واللفظ.

---

(١) سوره الرعد، الآية ٣٩.

وحينما يعرف الانسان نفسه، يبلغ حقائق الأشياء ويشاهد في نفسه صورة العوالم.

جاء في الآية الكريمة: ﴿واذكر اسم ربك وتبتَّل اليه تبتيلاً﴾[١]. وذهب بعض العرفاء الى ان المراد باسم الرب في هذه الآية هو الانسان. كما جاء في آية كريمة اخرى: ﴿نحن خلقناكم فلولا تصدّقون﴾[٢]. وفُسِّرت هذه الآية على غرار الآية السابقة ايضاً وقيل ان الله تعالى حينما يقول ﴿نحن خلقناكم﴾ فان مراده هو اننا قد اظهرنا وجودنا عن طريقكم[٣]. وعبر الشاعر العارف عن هذا المعنى قائلاً:

(فلستَ تظهر لولاي ولم اكن لولاك)

اولئك الذين يعتقدون بأن الأسماء التي علمها الله تعالى للانسان هي أسماء الله تعالى، يعترفون أيضاً بأن الانسان هو الموجود الوحيد الذي يقع مظهراً لجميع اسماء البارئ تعالى وصفاته. ولا يقع اي نوع من المخلوقات غيره مظهراً لجميع أسماء الله وصفاته.

الملك ورغم انه من المقربين الى الله تعالى، إلّا انه ليس سوى مظهر لاسم السبوح والقدوس والسلام وغيرها، وليس لديه مظهرية جميع أسماء الحق. الحيوان كذلك مظهر لأسماء البصير، والسميع، والحي، والقدير وما الى ذلك. بينما هو محروم من صلاحية مظهرية جميع

---

(١) سورة المزمل، الآية ٨.

(٢) سورة الواقعة، الآية ٥٧.

(٣) مقدمة تفسير لطائف الاشارات، القشيري، ج ١، طبعة مصر، ص ١٧.

الأسماء.

وبشأن الشياطين يمكن القول ايضاً بأنها تتمتع بمظهرية اسماء المضل، والمتكبر، والعزيز وما شابه، بينما لا تتمتع بصلاحية مظهرية سائر الأسماء والصفات.

الانسان هيكل التوحيد، والمظهر الجامع، والمرآة الكاملة التي تعكس اصول الاسماء وفروعها. فهذا الموجود واقع تحت اسم الله، وتجلّ لصفات الجلال والجمال. ولو قيل بأن الله خلق الانسان على صورته فالمراد بذلك ان هذا الموجود مرآة للبارئ تعالى ويحكي عن جميع أسمائه وصفاته.

طبعاً هناك من يرى انه حينما يقال بأن الله علم آدم الأسماء كلها، فالمراد بذلك أسماء الأشياء. ويؤكد مثل هؤلاء على ان ما علمه الله لآدم من الأسماء عبارة عن الألفاظ والكلمات التي يستخدمها أبناء آدم في سائر أرجاء العالم، مثلما ورد في كتاب كشف الأسرار وعدة الأبرار لأبي الفضل رشيد الدين الميبدي.

رشيد الدين الميبدي يرى ان ما علمه الله تعالى لآدم ابي البشر، هو الأسماء والأشياء، والتي ليست سوى الألفاظ والكلمات الجارية بين الناس. ولاريب في ان العلم بالألفاظ والكلمات وكيفية دلالتها على المعاني، ذو أهمية كبيرة جداً، وهو ما يعد من خصوصيات الانسان. وتتعاظم هذه الأهمية حين الالتفات الى لا تناهي الألفاظ والكلمات وكيفية دلالتها على المعاني. وتزداد هذه الاهمية ايضاً عند اولئك الذين

يرون ان اللفظ لا ينفك عن المعنى، وأن المعنى او المفهوم لا يتحقق في عالم الانسان[1].

منذ تلك الفترة التي دخل فيها علم اللغة الى مسرح العلوم والمعارف بشكله الجديد، اكتسبت هذه القضية اهمية كبيرة، إلّا اننا نحجم عن تناول هذا البحث رعايةً للاختصار. ورغم ذلك فقد رفض بعض أهل التحقيق ما ذهب اليه رشيد الدين الميبدي وأمثاله، ويرون ان اللفظ ليس مهماً من حيث كونه لفظاً، ولا يعد العلم به كمالاً للانسان. ويرى مثل هؤلاء ان حقيقة الوجود تدعى بالاسم حينا تتعين بالتعين النوري. ولاريب في ان الوجود ظاهر بالذات ومظهر الماهيات. وعلى هذا الأساس يتجلى اسم النور. ويتمتع الوجود بصفة الحضور أيضاً وهو حاضر نفسه لنفسه، ولهذا الاعتبار يظهر اسم العالم والعليم والعلام. وتعد افاضة الأنوار القاهرة والأنوار الاسفهيدية وسائر الامور الاخرى، من خصائص الوجود. وانطلاقاً من هذا الاعتبار يظهر اسم القادر والقدير.

وتعد الدرّاكية والفعالية جزءاً من شؤون الوجود ايضاً، وعلى ضوء هذا الاعتبار يتجلى اسم الحي. ان الاعراب عما في الضمير الذي يعد مرتبة شرح وظهور مقام الخفاء، يعمل على اظهار اسم المتكلم وظهور الكلمات. وتظهر سائر الأسماء الالهية الحسنى على هذا القياس.

طبعاً المفاهيم العقلية لهذه الأسماء، ستكون أسماء الأسماء. وعلى هذا

---

(١) الميبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، ص ١٣٧.

الغرار تدعى الألفاظ والكلمات الشريفة التي تدل على هـذه المـفاهيم العقلية، أسماء أسماء الأسماء.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القـول بأن الحـقيقة تـدعى «المسمى» حينما تكون بدون اي تعين. ولذلك يرى البـعض ان الاسم عين المسمى، فيما يراه آخرون غير المسمى[1]

والكلام عن عينية او غيرية الاسم مع المسمى يعود الى هذه المسألة وهي: ما هي النسبة فيما بين التعين والمتعين؟ والرجوع الى ما سبق ان استعرضناه يشير الى ان القضايا المـتصلة بـالأسماء والصـفات تحـظى بأهمية خاصة. وقد تحدث ارباب السلوك كثيراً في هذا المضمار. كذلك كتب الحكماء والمتكلمون الكثير بهذا الشأن وخلفوا آثاراً قيمة. ومن الواضح أن الحكماء والمتكلمين لم يتحدثوا بكلام واحد، كما ان موقف العرفاء لا يماثل ما ذهب اليه الحكماء والمتكلمون.

وبناء على ذلك فقد اوليت اهتماماً لكلام الحكماء والمتكلمين وبعض أرباب السلوك، مع التقصي والدراسة بهذا الشأن طـالما كـان الأمـر متصلاً بمقام النظر. وتمت الاشارة خلال ذلك التقصي وتلك الدراسة الى ما تتميز به تلك الآراء في ايجابيات وما تعاني من سلبيات، مـع نـقد الآراء المتطرفة.

لقد حالفني الحظ في حياتي ان اتحدث مرة كل عام على الاقل في جمعية الحكمة والفلسفة عن موضوع فلسفي او كلامي. وقد اقترح علي

---

(١) الحاج السبزواري، شرح المثنوي، ط حجرية، ص ٤٧.

اصدقائي في الجمعية عام ١٩٩٢ التحدث عن موضوع «اسماء الله وصفاته». ووافقت على هذا الاقتراح للأهمية الاساسية التي يحظى بها هذا الموضوع وموقعه الرفيع في حقل المعارف.

وما هو بين يديك ايها القارئ الكريم يمثل حصيلة تلك الدراسة والبحث والاستقصاء. ومن البديهي القول بأن هذه المادة المستحصلة لا يمكن أن تكون كاملة ولا شاملة. وهذا الكلام بمثابة اعتذار عما يمكن ان يعد قلة في الذوق او اضطراباً في التأليف.

آمل في ذات الوقت أن يقبل القارئ الكريم على مطالعة هذا الكتاب مطالعة مشفوعة بالدقة والاهتمام، لأن فيه بعض النقاط والملاحظات التي تنفع أصحاب الشوق والرغبة، ان شاء الله.

# أسماء الله وصفاته

يدعو أرباب الذكر وأصحاب التوحيد الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته، منطلقين بذلك في مراحل السلوك.

ولاريب في أن ذكر الله تعالى بأسمائه وصفاته، فضيلة عظيمة بامكانها أن تقرب العبد الى الله.

وفي القرآن الكريم أربع آيات تحدثت عن أسماء الله الحسنى وهي:

١ ـ ﴿ولله الأسماءُ الحُسنى فادعوهُ بها وَذروا الذين يُلحدونَ في أسمائه سيُجزونَ ما كانوا يعملونَ﴾[١].

٢ ـ ﴿قُل ادعُوا الله أو ادعُوا الرحمنَ أيّاً ما تدعُو فَلهُ الأسماءُ الحُسنى﴾[٢].

---

(١) سورة الاعراف، الآية ١٨٠.

(٢) سورة الاسراء، الآية ١١٠.

٣ ـ ﴿الله لا اله إلّا هُو لهُ الأسماءُ الحُسنى﴾[١].

٤ ـ ﴿هُو الله الخالقُ البارئُ المُصورُ لهُ الأسماءُ الحُسنى﴾[٢].

وهكذا نلاحظ كيف أشارت هذه الآيات الأربع الى أسماء الله تعالى المقدسة بالأسماء الحسنى. وهناك آيات اخرى أشارت الى أسماء الله دون أن تصفها بالحسنى، كالآية التالية:

﴿وَعلَّمَ آدمَ الأسماءَ كُلها ثُم عرضَهم على الملائكةِ فقالَ أنبِئوني بأسماءِ هؤلاءِ ان كنتم صادقينَ. قالوا سبحانَك لا عِلمَ لنا إلّا ما عَلمتنا انك أنتَ العليمُ الحكيمُ. قال يا آدمُ أنبِئهم بأسمائِهم فلَّما أنبأهمْ بِأسمائِهم قال ألم أقُل لكُم اني أعلم غَيب السماواتِ والأرض وأعلمُ ما تُبدونَ وما كنتم تكتُمونَ﴾[٣].

يفهم من هذه الآية أن الله تعالى علم آدم علم الاسماء. وفي هذا التعليم يمتاز الانسان عن جميع الكائنات العلوية والسفلية. ويتمثل امتياز الانسان عن سائر الكائنات في تعلم أسماء الحق، في كونه المظهر الكامل لصفات الله، وبامكانه ان يعكسها كالمرآة.

فالتخلق بالأخلاق الالهية الذي طالما أوصى به اولياء الدين وكذلك امكان رؤية البارئ تعالى في وجه المقربين اليه، كلاهما يشيران الى هذا المعنى.

---

(١) سورة طه، الآية ٨.

(٢) سورة الحشر، الآية ٢٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ٣١ ـ ٣٣.

اذن علم الأسماء علم شريف ومعرفة لطيفة ودقيقة، وقد خص الله تعالى به الانسان دون غيره، وهو في الحقيقة الفصل المميز للانسان.

صحيح ان قدماء الحكماء قد عدّوا «النطق» الفصل المميز للانسان وعبروا عن الانسان بالحيوان الناطق، إلّا ان الانسان وفق الآيات القرآنية الكريمة موجود يمتاز عن الكائنات بعلم الأسماء. طبعاً النطق بمعنى اظهار ما في الضمير لا يتحقق بدون القابلية على ادراك الكليات. والموجود الذي يتمتع بادراك الكليات بامكانه ان يتمتع بعلم الأسماء، مثلما ان علم الأسماء يؤدي ايضاً الى القابلية على النطق والقدرة على ادراك الكليات. والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل ان دائرة النطق وأفق ادراك الكليات، ذات الدائرة والأفق اللذين يشملهما العلم بأسماء الله؟

وفي ظل الاجابة على هذا السؤال لابد من الاجابة على سؤال آخر وهو: هل ان ما يُستعرض في الحكمة الاسلامية تحت عنوان «الناطق»، هو ذات ما كان يعبر عنه بـ «اللوجوس»[١] في اللغة اليونانية القديمة أم انهما شيئان مختلفان؟

كذلك لابد من الالتفات الى النقطة التالية: اذا كان عنوان الناطق معادلاً لعنوان اللوجوس، فهل تتحدد دائرة معناهما بالادراكات الحصولية والعلم بالصور ام انها تشمل عالم الشهود والحضور أيضاً؟

وليس من السهل الاجابة على هذه التساؤلات، ولا يمكن ابداء ايه

---

(١) Logos.

وجهة نظر بهذا الشأن بدون بلوغ كنه كلمات الحكماء وفهم ما عبر عنه أهل المعرفة وأولياء الحق. وان ما يمكن قوله في بادئ الأمر وعلى سبيل الاجمال هو: اذا كان معنى الناطق محدوداً في دائرة الادراك الحصولي والعلم بالصور، فانه بعيد جداً عما يراد بالعلم بأسماء البارئ تعالى. ولكن لو تحرر معنى هذه الكلمة من ضيق الادراكات الحصولية وعالم الصور واتصل بعالم الشهود والحضور، لاختفى الفاصل بينه وبين ما يستفاد من العلم بأسماء البارئ تبارك وتعالى.

ولابد من الالتفات الى ان هناك كثيراً من الكلام حول المعرفة البشرية حتى بات بالامكان القول ان تاريخ ثقافة الانسان بالمعنى الدقيق، ليس سوى تاريخ المعرفة.

والشيء الذي لازال عصياً على الحل ولم يتضح على الوجه الصحيح هو العلاقة بين الادراكات الحصولية وعالم الحضور. وغالباً ما يعود الى هذه المسألة بالذات ذلك الحجم العظيم من النزاع المحتدم بين الفلاسفة والعرفاء من جهة وبين أهل العقل والنقل من جهة ثانية. كذلك لا يجب تجاهل دور المتكلمين وأهل الأدب في هذا المضمار.

انطلاقاً من ذلك، من المناسب الاشارة ولو على سبيل الايجاز الى وجهة نظر بعض المتكلمين بهذا الشأن قبل دراسة هذه المسألة واستعراضها.

ناقش هذه المسألة اثنان من كبار المتكلمين الأشاعرة، وتطرق كل منهما اليها في كتاب. أحدهما ابو حامد الغزالي وقد أسمى كتابه «المقصد

الأسنى في شرح أسماء الله الحسني»، والثاني هو الامام فخر الدين الرازي، وقد اسمى كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» او «لوامع البينات» حيث انبريا في هذين الكتابين لدراسة أسماء الله تعالى وصفاته.

تحدث الفخر الرازي عن مصدر اشتقاق كلمة الاسم، واصطلاح علماء علم النحو، ثم عن الاصطلاح الذي اصطلح عليه المتكلمون بهذا الشأن.

نحويو المدرسة الكوفية يرون ان «الاسم» مشتق من كلمة «سمة»، ونحويو المدرسة البصرية يرون انه مشتق من كلمة «سمو». وطبقاً لكل من هذين الرأيين، كلما أفاد اللفظ معنى ما سمي ذلك اللفظ اسماً، سواء كان ذلك المعنى من المعاني الاسمية او الحرفية او انطبق مع معنى الفعل.

وطبقاً لوجهة النظر هذه، فان الآية الكريمة ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ تقتضي ان الله تعالى قد علم آدم جميع الكلمات سواء كانت اسماً او فعلاً او حرفاً، لأن هذه الألفاظ الثلاثة تفيد معنىً ما، وكل ما يفيد معنىً يعد اسماً.

ويرى بعض علماء النحو ان الاسم لا يدل إلّا على معنى مستقل غير مقرون بأحد الأزمنة الثلاثة اي الماضي، والحال، والمستقبل. وللمتكلمين اصطلاحهم الخاص أيضاً اذ يرون ان الاسم لا يستخدم إلّا في بعض أقسام ما يطلق عليه علماء النحو تعبير «الاسم».

ويرى هؤلاء ان كل ماهية يمكن ان ينظر اليها لاعتبارين: الاول من حيث هي ولا يتدخل فيها شيء آخر، والثاني من حيث كونها

موصوفة بصفة معينة.

من وجهة نظر المتكلمين، يصدق الاعتبار الاول على الاسم، والاعتبار الثاني على الصفة. فكلمتا السماء والارض ـ مثلاً ـ تعدان من الأسماء، وكلمات الطويل، والابيض، والاسود، تعد من الصفات. وهذا هو عين الشيء الذي يعتبره المتكلمون المعيار في التفاوت بين الاسم والصفة.

طبعاً هناك حديث كثير حول: هل ان الاسم أفضل ام الصفة؟ يرى فريق من المتكلمين ان الاسم افضل من الصفة مستدلين في ذلك ببعض الأدلة:

الدليل الاول هو ان الاسم متقدم على الصفة دائماً، لأن الصفات مشتقة، وما هو مشتق لابد أن ينتهي الى اسم موضوع. اذ لو لم ينته المشتق الى اسم موضوع لنجم عن ذلك التسلسل الذي هو باطل.

والدليل الثاني هو ان المشتقات واقعة في دائرة المركبات في حين يُعد الاسم مفرداً. ومن الواضح للجميع ان المفرد يُعد مصدراً للمركب.

والدليل الثالث هو ان الاسم يُستخدم في مجال الذات، وواضح ان الذات أشرف من الصفة.

وفي مقابل هذا الفريق يرى بعض المتكلمين ان الصفة أشرف من الاسم. ومن هؤلاء ابو زيد البلخي الذي يعتقد ان الاسم لا يحمل للسامع والمخاطب سوى نوع من الدلالة المجملة، في حين تتضمن الصفة

نوعاً من التعريف وتحكي عن احوال الماهية[1].

ولا يقتصر النزاع بين المتكلمين على الاختلاف بين اسم الله تعالى وصفته، وانما يمتد أيضاً الى الاختلاف بين الاسم والمسمى والتسمية. فيرى البعض ان الاسم نفس المسمى لكنه يختلف عن التسمية. ويرى غيرهم ان الاسم يختلف عن كل من المسمى والتسمية.

يعتبر أبو حامد الغزالي الاسم والمسمى والتسمية ثلاثة امور متغايرة ومتباينة. وأخذ فخر الدين الرازي بهذه الفكرة أيضاً وناقشها. واستدل ببعض الأدلة للبرهنة على وجود التغاير بين الاسم والمسمى:

الدليل الاول هو ان اسماء الله تعالى كثيرة ومتعددة بمقتضى كثير من الأدلة. كما نعلم على صعيد آخر بوضوح ان المسمى ليس كثيراً أبداً. والنتيجة التي بالامكان الوصول اليها من خلال هاتين المقدمتين هي ان الاسم ليس عين المسمى.

والدليل الثاني هو اننا نحكم في بعض الموارد بالمعدوم والمنفي واللاثبوت ونؤلف قضيةً. ولا شك في ان الاسماء المعدومة والمنفية واللاثبوتية، موجودة وخاضعة للحكم، كما نعلم من جانب آخر بوضوح عدم وجود مسمى هذه الأسماء. والنتيجة التي يمكن الحصول عليها من خلال ذلك هي ان الاسم مغاير للمسمى.

والدليل الثالث هو: قيل ان الاسم كلمة من الكلمات. والكلمة هي الشيء الذي يُلفظ. كما قيل بشأن اللفظ بأنه صوت وعرض، كما انه

---

(١) الفخر الرازي، شرح اسماء الله الحسنى، ط مصر، ص ٢٨.

حالّ في المحل، وغير باق، ومركب من حروف متعاقبة، وانه عربي او عبراني وغير ذلك، في حين يمثل المسمى ذات الشيء وحقيقته. ومن هنا فلا الاسم موصوف بأوصاف المسمى، ولا المسمى موصوف بأوصاف الاسم. واذا كان كذلك كيف يمكن الادعاء بأن الاسم عين المسمى؟

والاستدلال الرابع يتبلور على ضوء آية من القرآن الكريم جاء فيها ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[1]. في هذه الآية يُشاهد ان الله تعالى قد أمر أن يُدعى بأسمائه الحسنى. واذا عُدت أسماء الله واسطة لدعائه، فكيف بالامكان الادعاء بأن الاسم عين المسمى؟ فكما ان واسطة الوصول للشيء غير الشيء، كذلك الاسم غير المسمى.

وفي مقابل هذه الفكرة، هناك فئة اخرى، ترى ان الاسم عين المسمى، مستدلة ببعض الأدلة:

الاستدلال الاول يستند الى عدد من الآيات القرآنية الكريمة مثل: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾[2]، و﴿فسبِّح باسم ربك العظيم﴾[3]، و﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام﴾[4].

فهذه الآيات تؤكد على تسبيح الله تعالى. وعلى صعيد آخر ان

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢) سورة الأعلى، الآية ١.

(٣) سورة الواقعة، الآية ٧٤.

(٤) سورة الرحمن، الآية ٧٨.

العقل دليل على ان الذي يُسبَّح هو الله تعالى لا غيره. والنتيجة التي يمكن الوصول اليها من خلال هاتين المقدمتين هي ان اسم البارئ تعالى هو عين مسمى البارئ تعالى لا غيره.

والاستدلال الثاني يتمسك بآية اخرى من القرآن الكريم تختلف طريقة الاستدلال بها عن طريقة الاستدلال بالآيات الثلاث السابقة. هذه الآية تقول: ﴿ما تعبدون من دونه إلّا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾[1].

لقد أخبر الله تعالى في هذه الآية بأن الناس قد اتخذوا الأسماء معبوداً يعبدونه. وعلى صعيد آخر من الواضح ان الناس لم يعبدوا سوى بعض الذوات. ومما سبق يظهر ان الاسم ليس سوى المسمى.

وقيل في الاستدلال الثالث اذا كان اسم شيء ما عبارة عن اللفظ الدال على ذلك الشيء، لزم أن لا يوجد في الأزل اسم للبارئ تعالى، وذلك لعدم وجود لفظ في الأزل ولا شخص يتلفظ بالألفاظ. واذا علمنا بأن أسماء الله تعالى أزلية ومنزهة عن صبغة الأزلية، لأمكن القول بسهولة ان أسماء البارئ تعالى ليست الفاظاً، وهذا يعني ان الاسم عين المسمى.

وقد رفض الامام فخر الدين الرازي جميع الادلة التي تقول بأن الاسم عين المسمى، وأكد على صحة فكرة التغاير بين الاسم والمسمى.

---

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.

وسبق ان نوهنا الى ان الغزالي قد سبق الامام فخر الدين الرازي بالقول بوجود تفاوت بين الاسم والمسمى، وتحدث عن هذه الفكرة بشيء من التفصيل. وقد استدل على ما ذهب اليه بمسألة الحركة وقال بأن الاسم والتسمية والمسمى بمنزلة الحركة والتحريك والمتحرك.

وقد اهتم في قضية الحركة بعنصر رابع أيضاً يمكن تسميته بالعامل المحرك. وذكر للتسمية معنيين، وقال بجواز استعمال التسمية في كل منهما. فالتسمية من وجهة نظره قد تأتي بمعنى وضع اللفظ بازاء المعنى. وقد تأتي بمعنى ان يجري على اللسان اسمٌ موضوع، كما لو نادى أحدهم شخصاً باسم ما. اذن فعنوان التسمية عند الغزالي مشترك بين وضع الاسم وبين ذكر ذلك الاسم، وان كان استعماله بشأن الوضع أقرب الى الصواب[1].

وعلى ضوء ذلك يتضح لنا ان الخلاف بين المتكلمين بشأن مسألة أسماء البارئ تعالى قد تجاوزت مرحلة اللفظ والدلالة وكيفية الوضع، وامتدت الى التغاير او العينية بين الاسم والمسمى.

من الواضح انه حينما تخضع قضية من القضايا الى الدراسة في مرحلة الوضع والدلالة، فلابد أن يتبعها طرح مثل هذه القضايا أيضاً.

اولئك الذين تحدثوا عن وضع الألفاظ، وناقشوا أسماء البارئ تعالى من هذه الزاوية، لابد لهم من اثارة السؤال التالي: هل تُعد بعض الأسماء المتقاربة في المعنى، مترادفة ام لا؟ بتعبير آخر: ان اسمي الكبير

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ط دار العلم، بيروت، ص ١٠.

والعظيم قريبان من حيث الوضع والدلالة. كما ان القادر والمقتدر وكذلك الخالق والبارئ، اسماء متقاربة من حيث المعنى، واذا كان الامر هكذا فما هو الاختلاف بين اسم العظيم واسم الكبير؟ وكيف يمكن التعبير عن الاختلاف بينهما؟

ولا شك في ان القول بالترادف، امر مرفوض. اذ ان هناك رواية يستند اليها اغلب المتكلمين تقول بأن اسماء الله تعالى تبلغ ٩٩ اسماً. والأمر المسلم به على صعيد آخر هو ان تعداد الأسماء والتفاوت بينها مأخوذان بنظر الاعتبار على أساس المعنى وليس على أساس الاختلاف في اللفظ، مضافاً الى ذلك ان فضيلة اسماء الحق تبارك وتعالى نابعة من ان كلاً منها يلقي معنى خاصاً. ولو افترضنا ان اسماً ما ليس فيه معنى خاص وانما هو مجرد لفظ لا غير، فهل يمكن حينئذ التحدث عن فضيلته؟ فلو وُضعت لمعنى ما آلاف الالفاظ فانها لا تزيد من فضيلته.

اذن من المستبعد جداً ان يكون هناك تكرار وترادف في اسماء الله تعالى التسعة والتسعين، لأن تعداد الألفاظ غير تعداد الأسماء. ولذلك سعى عدد كبير من المفكرين للتميز بين اسماء الغافر والغفور والغفار واعطاء معنى خاص لكل منها. فاسم الغافر ـ طبقاً لرأي هؤلاء ـ يدل على اصل المغفرة فقط، في حين يفيد اسم الغفور كثرة المغفرة ويُستعمل في الحالات التي تؤخذ فيه كثرة الذنوب بنظر الاعتبار، في حين ينسجم استخدام اسم الغفار مع الموارد التي يؤخذ فيها بنظر الاعتبار كثرة

المغفرة ازاء الذنوب الكثيرة والمتكررة. بتعبير آخر: لو غُفرت جميع الذنوب مرة واحدة ولم تتكرر المغفرة بتكرر الذنب، فلا يصدق استعمال اسم «الغفار» في هذه الحالة.

واولئك الذين يرفضون وجود الترادف بين أسماء البارئ تعالى، يفرقون أيضاً بين اسمي العليم والخبير، ويقولون بأن العليم يفيد معنى العلم فحسب، بينما يشمل الخبير العلم بالامور الباطنة ايضاً. ورغم هذا كله يبقى ادراك التفاوت بين الاسمين امراً في منتهى التعقيد، وقلما يوجد من يستطيع توضيح ذلك.

ويصدق هذا الكلام أيضاً على اسمي الكبير والعظيم، اذ اننا وفي نفس الوقت الذي نعلم بوجود تفاوت بين هذين الاسمين وانه لا يمكننا ـ على سبيل المثال ـ ان نقول في تكبيرة الاحرام «الله أعظم» بدلاً من «الله اكبر»، لكننا عاجزون عن بيان التفاوت بين الاسمين. وبين الأحاديث القدسية عبارة تؤيد مثل هذا التفاوت وهي: «الكبرياء ردائي والعظمة ازاري». صحيح ان الرداء والازار يشتركان في امر واحد يتمثل في زينة الانسان، غير ان الرداء أفضل من الازار. وحينما يوجد تفاوت بين الرداء والازار، فلابد ان يوجد اختلاف ايضاً بين الكبرياء والعظمة[١].

وكما ان القول بالترادف بين الأسماء الالهية، يجابه إشكالاً ومؤاخذة، كذلك لا يخلو من إشكال القول بالاشتراك اللفظي. فبين أسماء البارئ

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

تعالى بعض الأسماء التي يمكن حملها على عدة معانٍ مثل اسمي المؤمن والسلام. فقد يراد بالمؤمن الاعتقاد والتصديق بحقيقة ما، وقد يكون مشتقاً من «أمن» فيفيد الأمن والأمان.

وكذلك الامر بالنسبة للسلام، اذ يمكن اطلاقه على البارئ تعالى فيُراد به سلامته من كل عيب ونقص، وقد يراد به ايضاً تمتع الخلق منه تعالى وببركة فيضه، بنعمة السلام في الحاضر والمستقبل.

وحينما يكون للكلمة الواحدة عدة معان مختلفة ومتفاوتة، يُطلق عليها أهل الأدب اصطلاح «المشترك اللفظي»، ولا يجيزون استخدامها في معان مختلفة. واورد الغزالي ان الشافعي قد اجاز في كتابه «الاصول» استخدام اللفظ المشترك في جميع معانيه إلّا اذا كانت هناك قرينة لا تجيز استخدامه في اكثر من معنى. وقد رفض الغزالي هذه الفكرة وعبّر عن اعتقاده بضرورة تعيين أحد أنسب معاني الاسم وقال: «واذا ثبت أن الميل الأظهر الى منع التعميم، فطلب التعيين لبعض المعاني لا يكون إلّا بالاجتهاد»[1].

وهكذا نلاحظ من خلال هذه العبارة ان الغزالي أحد اولئك الذين فتحوا باب الاجتهاد لتعيين معنى اسم البارئ تعالى. واذا كان الامر كذلك فلابد أن يُثار السؤال التالي:

اذا جاز تعيين أحد معاني اسم من أسماء الله تعالى عن طريق الاجتهاد، فلماذا لا يجوز اطلاق الأسماء والكلمات ذات المعنى المناسب

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤ ـ ٢٥.

الصحيح على البارئ تعالى وان لم ترد عن طريق صاحب الشريعة؟

اولئك الذين يرون أسماء البارئ تعالى توقيفية، لا يجيزون استخدام اي أسم بشأن البارئ جل وعلا لم يصل الينا عن طريق صاحب الشريعة حتى وان كان هذا الاسم ذا معنى صحيح ومناسب، وكان استعماله جائزاً عقلياً. واستعرض الغزالي هذه المسألة في نهاية كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، وناقش آراء مختلف كبار المفكرين المسلمين.

القاضي ابو بكر الباقلاني يجيز استعمال اي اسم أو صفة تتناسب مع البارئ تعالى، ما لم يكن الشرع نفسه قد منع استخدام ذلك الاسم او الصفة.

ابو الحسن الأشعري وخلافاً للباقلاني يعتقد ان اسماء الله تعالى توقيفية، ولم يول اي اعتبار لصحة حكم العقل بهذا الشأن.

وقدّم الغزالي نظرية جديدة وقال بالتفصيل في هذه المسألة. وقد ميز بين الاسم والصفة وعبّر عن اعتقاده بتوقيفية كل ما يتعلق بالاسم وضرورة صدور اجازة الاستعمال من قبل الشرع. في حين لا يشترط اذن الشارع على صعيد الصفة، ويرى عدم وجود إشكال في استخدام ما يجيزه العقل بشأن البارئ تعالى.

ويعتقد الغزالي أن هذه المسألة مسألة فقهية وأقام استدلاله بهذا الشأن وفق اسلوب استدلال الفقهاء. فهو يرى ان اسم كل شخص عبارة عن ذلك الشيء الذي أسمى نفسه به او تدخل وليّه في تعيين ذلك

الاسم. بتعبير آخر: ان وضع الاسم نوع من التصرف في المسمى، ولا يجوز التصرف في المسمى بدون الولاية. ولا شك في ان لكل فرد من الناس ولايةً على نفسه وأولاده وكذلك على عبده، ولذلك يمتلك حق التسمية في هذه الموارد دون غيرها، ولو سمى في غيرها فانه يستحق الذم والتقريع. ويتساءل الغزالي: كيف بامكاننا ان نعين اسماً لله تعالى بينما لا حقّ لنا في تعيين اسم لفرد من افراد البشر؟

وقد يُقال هنا: اذا كانت التسمية تصرفاً في المسمى، وعدم جواز هذا التصرف بدون اذنٍ، فان هذا الأمر ينطبق على الصفة ايضاً وليس بامكان أحد ان يصف صاحب الصفة بدون اذنه. ويُستشف من كلام الغزالي ان الصفة تختلف عن الاسم، وان الحكم الذي يترتب على الاسم لا يترتب عليها، لأن ذكر الصفة لموصوف ما ليس سوى نوع من الإخبار فحسب. والخبر يقسم دائماً الى قسمين: صادق وكاذب. وقد حرم الشرع الخبر الكاذب ولم يحرم الخبر الصادق قط، ما لم يكن ذلك التحريم او المنع عرضياً وثانوياً.

وتنبه الغزالي نفسه الى هذا الاشكال وهو اذا كان ذكر أي وصف من أوصاف البارئ تعالى جائزاً باعتباره صدقاً في الخبر، فلابد أن يصدق عليه تعالى ايضاً ذكر صفة العاقل والفطن والعارف، في حين قيل بعدم جواز اطلاق هذه الصفات عليه سبحانه. فيرى الغزالي ان الذي يمنع دون اطلاق مثل هذه الصفات على الخالق سبحانه وتعالى هو الابهام لا غير. فاطلاق عنوان العاقل عليه تعالى يوجب الابهام

من حيث ان العقل في اللغة هو المنع، ولذلك قيل عقل البعير اي شد ركبته بالعقال، اي الحبل. ومن هنا فالمعرفة المستحصلة عن طريق العقل تثير الابهام التالي: من الممكن ان تمنع مثل هذه المعرفة صاحب المعرفة عن بعض الامور. ومن الواضح ان اطلاق هذا النوع من المعرفة لا يصدق على الله تعالى قط. كذلك يثير اطلاق عنواني الفطن والذكي عليه سبحانه مثل هذا الابهام، اذ أن كلاً من هاتين الكلمتين تُشعر بسرعة الادراك، في حين تصدق سرعة الادراك في الموارد التي يظل فيها شيء خاف على المدرِك.

وهناك إبهام أيضاً في اطلاق عنوان العارف على البارئ تعالى لأن استعمال مفردة العرفان أو المعرفة، يقترن عادةً بوجود خلفية الجهل.

الغزالي يرى ـ على اية حال ـ بأن ذكر صفات الحق تبارك وتعالى ليست توقيفية، ويجوز اطلاقها عليه ما لم يكن في بعضها نوع من الابهام[1]. غير انه يعتقد بتوقيفية أسمائه تعالى ويستدل في هذا المضمار بأسلوب الفقهاء.

العارفون بآثار الغزالي يعلمون جيداً بأن هذا المفكر الكبير كان يتميز بشيء من التقلب الفكري، وكانت حالاته وأوقاته ـ أشبه بأمواج البحر ـ متلاطمة لا تعرف الهدوء والاستقرار. ولذلك قد نلاحظ في ظل مثل هذا اللاهدوء نوعاً من اللاانسجام في الأفكار. وسبق ان اوردنا عبارته القائلة: «واذا ثبت ان الميل الأظهر الى منع

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠ و ١٤١.

التعميم، فطلب التعيين لبعض المعاني لا يكون إلّا بالاجتهاد». وما يمكن استشفافه من هذا الكلام هو اننا بحاجة الى نوع من الاجتهاد من اجل ان يكون لدينا فهم صحيح لمعاني اسم البارئ تبارك وتعالى. لكننا لو علمنا بأن انفتاح باب الاجتهاد لا يتحقق بدون نوع من الجهد العقلي والتمسك بالاستدلال، فيمكن القول بسهولة بأن باب العقل مفتوح لفهم معاني أسماء البارئ تعالى. وهذا هو ذات الشيء الذي لا ينسجم مع الجمود على توقيفية الأسماء الالهية.

الغزالي يرى من جانب انفتاح باب الاجتهاد لفهم معاني اسماء الله تعالى، ويجمد من جانب آخر على توقيفية أسمائه. وليس بامكان أحد أن يدّعي ان الغزالي يريد بتوقيفية أسماء البارئ تعالى، الألفاظ دون المعاني؛ لأن الله تعالى قد دعا أسماءه بالحسنى، واللفظ من حيث هو لفظ لا يتصف بصفة الحسن. فحسن الألفاظ وقبحها ناشئان من معانيها، واللفظ الذي لا معنى له فاقد لأي حسن أو قبح. فلفظ الايمان من حيث هو لفظ لا يختلف عن لفظ الكفر من حيث هو لفظ، وهما متساويان في عالم الألفاظ.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا والذي لابد للغزالي ان يجيب عليه هو: اذا كانت الألفاظ غير منفصلة عن المعاني، وتُعد أسماء البارئ تعالى بالحسنى من حيث المعاني، فكيف يمكن الجمود على توقيفية هذه الأسماء في ذات الوقت الذي يُقال بانفتاح باب الاجتهاد في مجال فهم معاني هذه الأسماء وتعيينها؟

ان فكرة الغزالي القائلة بتوقيفية أسماء البارئ تعالى تقوم على اساس استدلال فقهي وليس بمقدورها ان تُعد كلاماً معتبراً من وجهة نظر اولئك الذين ينظرون الى هذه المسألة من زاوية كلامية. اولئك الذين ينظرون الى هذه المسألة من الزاوية الكلامية، ليس بامكانهم قبول كلام الغزالي بشأن التفاوت بين الاسم والصفة. فمثلما يجوز عندهم اطلاق الصفات المناسبة على البارئ تعالى، يرون ايضاً جواز اطلاق الأسماء المناسبة.

ان انفتاح باب الاجتهاد في مجال فهم الأسماء الالهية وتعيينها ـ وكما يذهب الى ذلك الغزالي ـ يعني على وجه الدقة جواز التفكير والتأمل في هذا المضمار. اذن لو قبل أحد بأن الانسان يفكر دائماً مع اللغة، فلابد أن يقبل بهذه الحقيقة ايضاً وهي ان لكل فكر لفظه واسمه المنسجمين معه. ويسفر هذا الكلام عن النتيجة التالية: لا ينسجم الجمود على توقيفية الاسماء الالهية مع فهم المعاني وتعيين هذه المعاني.

وقد يُقال هنا: ان التفكير مع اللغة ليس بالشيء الذي يتفق عليه جميع المفكرين، اذ ان البعض يرى أن بمقدور الانسان ان يفكر قبل تعلم أي كلام وبدون الارتباط بأية لغة. وهو أمر تؤكد عليه قصة حي ابن يقظان لابن طفيل والى حد ما الانسان المعلق لابن سينا.

واذا كان التفكير بدون اللغة ممكناً، كان بالامكان تبرير كلام الغزالي بهذا الشأن أيضاً، اذ لا وجود حينذاك للتناقض بين توقيفية اسماء الله تعالى وانفتاح باب الاجتهاد لفهم وتعيين معاني أسمائه.

بتعبير آخر: ان توقيفية أسماء الله تعالى متصلة بعالم الألفاظ والكلمات، في حين يتصل انفتاح باب الاجتهاد لفهم وتعيين معاني الأسماء بعالم الفكر. وهذا الكلام وان بدا في الظاهر تأييداً لنظرية الغزالي، إلّا انه لا يحل المعضلة في حقيقة الأمر، ويبقى عدم الانسجام في هذه النظرية على قوته.

فحينما يعتبر الغزالي باب الاجتهاد لفهم وتعيين معاني أسماء الله تعالى مفتوحاً فهذا يعني تأييده لصحة التفكير في هذا المضمار. ومن المسلم به ان التفكير متى ما تحقق، تحقق امكان التعبير عنه أيضاً. واذا أخذنا توقيفية أسماء الله تعالى بمعنى عدم امكان الانسان في التعبير عنها وبيانها، لاتضح عدم الانسجام في كلام الغزالي، لأن امكان بيان الشيء من قبل الانسان وعدم امكان بيان نفس الشيء من قبله ايضاً، أمر يستلزم نوعاً من التهافت والتعارض في الكلام. بتعبير آخر: حينما تتحقق الفكرة، يتحقق امكان بيانها والتعبير عنها ايضاً. وحينما يتحقق امكان التعبير عن شيء ما، فليس بالامكان التحدث عن عدم امكان بيانه.

والشيء الوحيد الباقي في تبرير كلام الغزالي هو أن يقال: توقيفية اسماء الله تعالى تعني انه في ذات الوقت الذي يتحقق امكان بيانها باللغة البشرية، يجب على الانسان ألّا يجريها على اللسان في مقام العمل. ولو أخذ الغزالي بهذا المعنى وكان مراده من توقيفية أسماء الله هو هذا المعنى بالذات، فلابد له من القبول بهذه الحقيقة ايضاً وهي ان هذه المسألة

مجرد مسألة فقهية تقوم على اساس المعايير الفقهية لأن موضوع علم الفقه يتمثل في عمل المكلف، وفي هذه المسألة ايضاً الانسان مكلف في مقام العمل ألّا يجري أسماء الله تعالى على لسانه بدون ان تكون قد وصلت عن طريق الشارع.

ولا ريب في ان الغزالي يتمتع بهذه القابلية وهي ان يبدي وجهة نظره في قضية ما من الزاويتين الفقهية والكلامية، غير ان الاسلوب الصحيح في البحث يقتضي عدم الخلط بين المسألة الفقهية والمسألة الكلامية وأن تقوم كل منهما على معاييرها الخاصة.

اذن يجب على الغزالي او أي مفكر آخر ان يوضح موقفه في هذه المسألة ويجيب على السؤال التالي: هل ان توقيفية أسماء البارئ تعالى مسألة فقهية ام كلامية؟

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه فبالامكان القول بأن كلام الغزالي بشأن توقيفية اسماء البارئ تعالى غير قابل للتبرير، كما انه غير منسجم مع رأيه في انفتاح باب الاجتهاد في معاني الأسماء الالهية، حتى طبقاً لرأي من يميز بين الفكر واللغة.

فحينما يرى الغزالي انفتاح باب الاجتهاد في فهم وتعيين معاني الاسماء الالهية، فهذا يلزم انفتاح باب الاجتهاد في فهم كلام الله بشكل مطلق. ولا شك في ان القول بانفتاح باب الاجتهاد في فهم كلام الله، سيؤدي الى ظهور الكثير من المسائل التي لا يُعرف الى أي حد يلتزم الغزالي بلوازمها.

لقد أكد هذا المفكر الكبير في الكثير من آثاره على المنطق وعد الموازين المنطقية ناشئة من الوحي الالهي. ويبدو ان ما ذهب اليه بشأن أهمية المنطق غير منفصل عما ذهب اليه على صعيد انفتاح باب الاجتهاد.

من الجدير بالذكر انني قد الفت كتاباً تحت عنوان «المنطق والمعرفة عند الغزالي» وناقشت فيه آراءه وأفكاره بهذا الشأن. صحيح ان الغزالي قد كشف عن وجهه كمتكلم أشعري وانبرى لمعارضة الفلاسفة في كثير من المسائل والقضايا، إلّا انه كان وفياً للأحكام العقلية، وعرّف العقل بأنه حاكم غير معزول.

أصر الغزالي على وفائه للعقل الى درجة انه كان يرفض ما يظهر في أطوار الولاية ومراحل الشهود والمكاشفة اذا لم يأخذ به العقل. ومع ذلك كان يفرق بين الحالات التي يعجز فيها العقل وبين الامور التي يعتبرها ممتنعة ومتعذرة. فهو يقول بالحرف الواحد: «فاعلم انه لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته»[١].

بتعبير آخر ان الغزالي ورغم بقائه وفياً للعقل إلّا انه كان يعترف بعجز العقل عن ادراك بعض الامور، وأشار الى بعض الموارد الخارجة عن مجراه ومنها ان الله تعالى له تسعة وتسعون اسماً وأن من احصى هذه الأسماء دخل الجنة. فهو يرى ان ادراك هذه المسألة خارج عن مقدرة العقل، ولكنه سعى في ذات الوقت لتبريرها عقلياً ما وسعه.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٥.

وهذه المسألة مستندة بالأساس الى رواية تقول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً. وهناك رواية اخرى تفيد بأن لله تعالى مائة اسم ثم استُثني منها اسم واحد. وأشارت نفس الرواية الى سبب الاستثناء وقالت بما ان الله تعالى فرد فهو يحب الفرد ايضاً، ولا شك في ان الفرد اشارة الى العدد تسعة وتسعين. وقيل الكثير في الاجابة على السؤال التالي: لماذا لله تسعة وتسعون اسماً؟ وهناك الكثير من النقض والابرام في هذا المجال.

ولسنا بصدد نقل تلك الاقوال لأن ذلك يطيل الكلام ويبعث على السأم، ولكن لا بأس بالاشارة السريعة الى بعضها.

يرى الغزالي ان معاني أسماء الله تعالى تختلف فيما بينها من حيث الشرف والجلال. ولذلك بالامكان القول بأن هذه الاسماء التسعة والتسعين جامعة لأنواع المعاني التي تشير الى الشرف والجلال. واحتمل الغزالي بعد ذلك ان يكون مجموع المعاني الشريفة تسعة وتسعين اسماً وينطبق مع هذا الرقم، وأكد بأن انطباق المعاني الشريفة مع هذا العدد، لا يعني انه مقصود بذاته. انه في هذا التفسير لم يقتصر على توضيح علة بلوغ اسماء الحق تعالى تسعة وتسعين اسماً فحسب، وانما علل ايضاً لماذا تبلغ صفاته تعالى سبع صفات. فنحن نعلم ان أهل السنة يرون أن صفاته تعالى سبع صفات وهي: ١ ـ الحياة ٢ ـ العلم ٣ ـ القدرة ٤ ـ الارادة ٥ ـ السمع ٦ ـ البصر ٧ ـ الكلام.

ويرى الغزالي ان العدد سبعة ليس هو المقصود، بل ان الصفات

الربوبية غير تامة بدونه[1].

وهناك آراء كثيرة قيلت في تعليل لماذا لله تسعة وتسعون اسماً، لا مجال لذكرها.

وفي مقابل هذا الرأي، هناك فريق آخر يرى ان اسماء البارئ تعالى لا تقتصر على الأسماء التسعة والتسعين وانما هناك أسماء اخرى ايضاً. ويعتقد هذا الفريق أننا حتى لو اعتبرنا أسماء الله توقيفية، فليس بمقدورنا ان نقصرها على العدد ٩٩، لأن بعض الأحاديث قد ذكرت لله تعالى اسماء لا تنطبق بشكل كامل مع الاسماء الواردة في الروايتين الشهيرتين. ففي هاتين الروايتين على سبيل المثال عُد اسما الواحد والقهار من أسمائه تعالى، في حين ورد في بعض الروايات اسم الأحد بدلاً من الواحد، والقاهر بدلاً من القهار. كما نجد في القرآن الكريم أسماء الهية غير موجودة في الروايتين الشهيرتين كالمولى، والنصير، والغالب، والرب، والناصر. كما نجد في القرآن الكريم أسماء اخرى في حالة الاضافة وهي لا توجد في الروايتين مثل: غافر الذنب، وقابل التوب، وشديد العقاب.

ولو اردنا استحصال أسماء الله تعالى عن طريق الاشتقاق من الافعال المنسوبة اليه، لبلغت عدداً كبيراً وذلك لكثرة الأفعال المنسوبة الى البارئ تعالى في القرآن الكريم[2]، ومن هذه الافعال:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٢.

«يكشف السوء»، و«يقذف بالحق»، و«يفصل بينهم»، و«قضينا الى بني اسرائيل»، و«يولج الليل في النهار»، و«يولج النهار في الليل»، و«يُخرج الحي من الميت»، و«يُخرج الميت من الحي».

والعارفون بقواعد الصرف العربي بامكانهم بسهولة اشتقاق اسم الفاعل من الافعال أعلاه وغيرها من الافعال الواردة في القرآن الكريم واستعمالها كأسماء لله تعالى.

والرافضون لحصر أسماء البارى تعالى ضمن اطار العدد ٩٩، يتمسكون ببعض الأدلة ايضاً والتي منها: لو انحصرت أسماء الحق تبارك وتعالى ضمن اطار هذا العدد، فهذا يعني عدم وقوع أسماء البارئ تعالى المستأثرة ضمن مجموعة الأسماء، في حين انها تقع ضمنها حسب بعض الروايات.

والأسماء المستأثرة هي الأسماء الالهية التي اختارها البارئ تعالى لنفسه في علم الغيب[١].

وهناك كلام طويل وكثير قيل بشأن الاسم الاعظم. فيرى البعض ان معنى الاسم الأعظم شامل لجميع معاني الأسماء الالهية. ومظهر الاسم الأعظم حقيقة شاملة لجميع حقائق الممكنات. وعلى هذا الأساس يُطرح السؤال التالي: ما هو الاسم الذي يشمل جميع الأسماء؟ يرى بعض المحققين ان اسم «الله» هو الاسم الأعظم، كما استندوا الى اسم «الحي القيوم». فيرى هؤلاء ان اسم «الله» علم وانه اسم عام

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٥.

يشمل جميع معاني أسمائه تعالى. غير ان اسم «الحي القيوم» لقب يشمل جميع معاني الأسماء ايضاً. وان اشتمال اسم «الحي القيوم» على معاني سائر الأسماء، متحقق بصورة التضمن وكذلك بوجه الالتزام، لأن اسم الحي يدل على الأسماء الذاتية لله، ولذلك يدل ايضاً على وجوب الوجود ووجوب الايجاد. وتحقق هذا المعنى يستلزم تحقق الارادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام. والقيوم ايضاً مبالغة في القيام ويشمل تقوم جميع الموجودات بالله. ولهذا السبب يمكن القول ان جميع اسماء الله تعالى الفعلية مندرجة في اسم القيوم، وأن هذا الاسم يدل عليها[١].

ويرى بعض أهل المعرفة ان الانسان حينما يغيب عن ذاته ويفنى في عظمة الله ووحدانيته، فان اي اسم يدعو به الله، فهو الاسم الأعظم. وقيل ان احداً سأل بايزيد البسطامي عن الاسم الأعظم فقال له بأنه لا حد له ولا نهاية، لكنك لو طهرت بيت قلبك لوحدانية الله من الغير، فأي اسم تدعو الله به، فهو الاسم الأعظم.

(١) اسرار الآيات، صدر المتألهين، ط طهران، ص ٤٤.

## نصيب المقربين من معرفة الأسماء

ما ذُكر من قبل يرتبط في الغالب بالجانب الصوري للأسماء، لأن الوضع والدلالة وكذلك الاشتراك والترادف وما يتصل بهذه المسائل، امور تقع ضمن دائرة الألفاظ. والغزالي ومثل الكثير من المتكلمين قد استعرض هذه المسائل وتحدث بشأنها، إلّا ان هذا المفكر الكبير قد نظر اليها من زاوية اخرى ايضاً وتوصل الى نتائج دقيقة وقيمة.

قسم الغزالي الأشخاص الى فئتين من حيث ادراك أسماء البارئ تعالى، وهما: المقربون، وأهل الظاهر. وعبّر عن اعتقاده بوجود ثلاث مراحل من المعرفة لكل من هاتين الفئتين.

ويرى الغزالي أن اهل الظاهر لا نصيب لهم من ادراك معاني اسماء الله تعالى، ويقتصر فهمهم على سماع اللفظ والفهم اللغوي والاعتقاد بتحقق المعنى اللغوي. ويضعهم في أوطأ درجات المعرفة لأن سماع

اللفظ يعتمد فقط على سلامة الاذن من حيث الظاهر فقط ولا يعتمد على شيء آخر، وهو أمر يشترك فيه الانسان مع الحيوانات ولا يتميز به عليها. كما يرى الغزالي أيضاً ان الفهم اللغوي يعتمد على العلم باللغة العربية فقط وليس بحاجة الى معرفة اخرى. ويتساوى في هذه المرحلة الأديب اللغوي مع الغبي البدوي. اما المرحلة الثالثة والتي هي عبارة عن الاعتقاد بثبوت وتحقق المعنى اللغوي فيرى الغزالي انها لا تُثبت للمرء كمالاً متعالياً لأن فهم معاني الألفاظ والتصديق بثبوتها، امر مشترك بين جميع الناس، ولا يُلاحظ في ذلك تفاوت بين الصغير والكبير. فالطفل الذي بدأ بالنطق حديثاً يفهم من اللفظ نفس المعنى الذي يفهمه الشيخ ذو التجربة الذي ذاق مر الدهر وحلوه. وهذا يعني ان أصحاب هذه المرحلة من المعرفة لا يتفوقون على غيرهم بشيء.

ويقسم الغزالي نصيب المقربين من معرفة الاسماء الى ثلاث مراحل ايضاً وهي: المرحلة الاولى ويدرك فيها الأشخاص معاني أسماء الله تعالى عن طريق المكاشفة وعلى سبيل المشاهدة بحيث لا يُحتمل وجود أي خطأ في ذلك قط. بتعبير آخر: ان ادراك السالك لمعاني أسماء الله تعالى يتم بحيث يكون بامكانه مشاهدة صفاته الباطنية وادراكها. ولا ريب في ان الانسان لا يدرك صفاته وحالاته الباطنية إلّا عن طريق الشهود الباطني دون الحاجة الى الادراكات الظاهرية. ويعلم أهل الفكر والتأمل جيداً كم هو الفاصل بين ما يُدرَك عن طريق الشهود الباطني وبين ما تُسفر عنه الادراكات الظاهرية.

والمرحلة الثانية تتمثل في ان السالك وبفعل انكشاف صفات الجلال الالهية، ينال نصيباً من ادراك العظمة بحيث لا يسمح له شوق الاتصاف بصفات الحق تعالى بالهدوء لحظة واحدة. ولا ريب في ان قلب المرء حينما يمتلئ بادراك عظمة صفات الجلال والجمال الالهية، يحصل لديه الشوق لتلك الصفات أيضاً. وفي غمرة هذا الشوق الذي يفوق الوصف نحو الصفات، يبحث الانسان ما امكنه عن التجلي والاتصاف بتلك الصفات. والشيء الوحيد الذي بمقدوره الحيلولة دون اتصافه بصفات الحق تبارك وتعالى، هو اما ضعف المعرفة واليقين او اشتغال القلب بشوق غير الشوق الى الصفات. ولهذا السبب بالذات يُعد خلو القلب من الاشتغال بغير الله تعالى شرطاً اساسياً من شروط سلوك طريق الله.

والمرحلة الثالثة هي السعي والمثابرة من قبل السالك لاكتساب صفات الحق تعالى والتخلق بأخلاقه كي يصبح عن هذا الطريق انساناً ربانياً وعبداً حقانياً، ورفيقاً للملائكة المقربين في الملأ الأعلى.

ونقل الغزالي عن الشيخ ابي علي الفارمدي عن شيخه ابي القاسم الكركاني انه قال: «ان الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل»[١].

ونفهم من هذه العبارة امكانية اتصاف السالك بالصفات الالهية، وبامكان الشخص العارف ان يصل الى هذا الكمال.

---

(١) المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى، ص ١٢٠.

وتوسع الغزالي في هذه المسألة ايضاً وتحدث حتى عن اتصاف السالك بصفة التأله، وقال بأن اسم «الله» يختلف عن سائر أسماء البارئ تعالى اذ ان كل اسم من أسمائه التسعة والتسعين لا يدل إلّا على معنى واحد، في حين يدل اسم «الله» على الذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية. ولهذا السبب بالذات لا يُطلق اسم الله ـ لا حقيقةً ولا مجازاً ـ إلّا على البارئ تعالى، في حين يمكن اطلاق بعض الأسماء كالعالم، والحليم، والشكور، والصبور، على الأشخاص ايضاً.

وعلى صعيد التفاوت بين اسم «الله» وسائر اسماء البارئ تمسك الغزالي باستدلال لفظي جدير بالاهتمام. فهو يرى أن بالامكان وصف أي اسم من اسماء البارئ تعالى باسم الله نظراً لاحاطة هذا الاسم واشرافه على جميع الأسماء. فبالامكان ان نقول مثلاً ان الصبور من أسماء الله، ولكن ليس بالامكان القول بأن الله من أسماء الصبور او الشكور. اذن فان اسم «الله» أظهر من جميع أسماء البارئ تعالى وبالامكان معرفة اي اسم من الأسماء عن طريق الاضافة الى اسم الله. وعلى هذا الأساس اذا كان بامكان العارف الاتصاف بأي اسم من الأسماء الالهية، فبامكانه ايضاً الاتصاف باسم «الله».

ويعتقد الغزالي ان اتصاف السالك باسم الله يتم في صفة التأله. ويتصف العارف بصفة التأله حينما يتجه قلبه كاملاً وجميع همته نحو الله ولا يلتفت الى أحد غيره. ومن يتصف بصفة التأله يعلم جيداً ان الموجود الحقيقي هو الله فقط، وكل ما هو غير الله باطل وهالك

بالذات، وليس بامكانه ان يظهر إلّا عن طريق الانتساب الى الله. ومن يبلغ هذه المرتبة من المعرفة، يرى ذاته باطلة قبل أي شيء آخر، ويؤمن بقول الرسولﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»[1].

الغزالي يعلم عن وضوح انه يتعذر على الانسان معرفة ذات الباري تعالى، ومن يسع لمعرفة ذاته تعالى، لا يحصل إلّا على الحيرة والدهشة. وهذا السبب بالذات هو الذي دفعه للاعتقاد بارتباط اتساع معرفة الخالق تعالى في طريق السلوك بباب الأسماء والصفات. فالغزالي يرى انفتاح باب معرفة أسماء الله وصفاته بوجه الانسان، غير ان المعرفة في هذا الطريق غير محدودة بحد او درجة معينة. ويعتمد اختلاف درجات المعرفة على التفاوت في مراتب أهل المعرفة. والتفاوت في مراتب أهل المعرفة لا يتناهى قط «لأن ما لا يقدر الآدمي على معرفته من معلومات الله لا نهاية له، وما يقدر عليه ايضاً لا نهاية له، وان كان ما يدخل في الوجود منه متناهياً ولكن مقدور الآدمي في العلوم لا نهاية له»[2].

بتعبير آخر: ان المرء يواجه اللانهاية من حيث ما لا يقدر على معرفته ومن حيث ما يقدر. وما يقع ضمن دائرة ادراكه محدود ومتناه. وليس بعيداً عن الواقع لو قلنا بأن مقدورات المرء في العلوم غير

---

(١) المصدر السابق، ص ٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

متناهية، ولكن ما يتعلمه منها محدود ومتناه. ولذلك تبدو المعلومات التي يحصل عليها قليلة وكثيرة دائماً ومتفاوتة من حيث المرتبة. ويعتمد على هذا الأمر ايضاً التفاوت في معرفة الأشخاص لأن ما يحصلون عليه وما يقع في دائرة الوجود، يُعد محدوداً ومتناهياً. وما كان محدوداً ومتناهياً بامكانه الاتصاف بالقلة والكثرة.

ومن عبارة الغزالي السابقة ندرك ان ما لا يقدر الانسان على ادراكه، غير متناه ولا محدود. غير ان ما يعجز الانسان عن ادراكه، معلوم لله تعالى.

وما أشار اليه الغزالي من ان ما لا يقدر الانسان على ادراكه غير متناه، أمر يمكن فهمه بسهولة. ورغم انه اشار في هذا المورد الى معلومات البارئ تعالى إلّا انه يصدق على ذات واجب الوجود أيضاً، لأنها غير متناهية أيضاً وليس بمقدور الانسان ادراكها.

والسؤال الذي يجدر بالاهتمام والتأمل هو: هل بامكان ما يقدر الانسان على ادراكه ان يكون غير متناه ام لا؟

مر علينا فيما سبق ان الغزالي يعتقد بلا تناهي ما يقدر الانسان على ادراكه ايضاً، ومراده بذلك ان المقدورات البشرية في العلوم لا نهاية لها. غير ان الذي بامكانه أن يثير الاهتمام هو: ما مدى اتصال السؤال الأساسي الذي أثاره الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كانت» بهذه المسألة؟ ومن اهم الأسئلة التي أثارها هذا الفيلسوف هي: ماذا بامكاني أن اعلم؟ وقد أولى في هذا السؤال أهمية لحدود المعرفة

الانسانية ثم توصل في آخر المطاف الى هذه النتيجة وهي ان الانسان ينتفع باستخدام قوته المعروفة فقط ضمن حدود الدنيا التي يُتاح له فيها الشهود او الادراك الحسي. ويرى كانت ان المعرفة تتحدد بحدود التجارب ممكنة الحصول. اي لو شاء أحد الانطلاق أبعد من هذا الحد ولو تساءل مثلاً ما هي الصفات المستقلة عن التجربة التي ينبغي ان يتصف بها العالم، او لو تحدث بشيء عن الله والنفس الناطقة، فانه محكوم بالفشل الذريع.

وأشار كانت الى التناقضات التي يقع فيها العقل، من اجل البرهنة على ما ذهب اليه. بتعبير آخر: سعى كانت للاشارة الى تهافت العقل فيما وراء حدود التجربة. في حين سعى الغزالي لاستخدام جل جهوده للبرهنة على التهافت في كلام الفلاسفة. من الواضح ان التهافت في الفلسفة غير ذلك الشيء الذي يعبر عنه بتهافت الفلاسفة.

على اي حال، يرى الغزالي ان مقدورات الانسان في العلوم غير متناهية، وهذا هو ذات ما يمكن ان يكون موضع بحث ونقاش من وجهة نظر بعض الفلاسفة مثل كانت.

اذن ما يمكن ان يقع موضعاً للبحث بين الغزالي وسائر المفكرين هو القابلية التي لدى الانسان بالقوة على ادراك غير المتناهي. اما على صعيد الادراكات بالفعل التي لدى الانسان فلا يوجد نقاش بهذا الشأن، ويعترف الغزالي نفسه بأنها متناهية ومحدودة.

ويبدو أن الغزالي يرى أيضاً أن وقوع الشيء معلوماً، يعني

محدوديته، لأن الشيء اذا وقع معلوماً فانه محاط من حيث انه معلوم. ولابد للمحاط ان يكون محدوداً. وانطلاقاً من هذا النوع من التفكير جابه الغزالي مشكلة على صعيد العلم بذات الله تعالى وصفاته وسعى للاقتراب من حل هذه المشكلة ما كان ذلك ممكناً.

سبق أن ذكرنا بأن الغزالي يرى انسداد طريق المعرفة الحقيقية بذات البارئ تعالى وان هذا النوع من المعرفة لا يُتاح إلّا له تعالى. ولكنه في مقابل ذلك يرى انفتاح باب المعرفة بأسماء الله وصفاته واتساع المعرفة في هذا المجال. وكان هذا المفكر الكبير ملتفتاً الى المشكلة التالية وهي: اذا كانت المعرفة بالذات غير ممكنة، فكيف يمكن حصول المعرفة بأسماء الله وصفاته؟ وللاجابة على هذا السؤال يرى ان العلم بأسماء الله وصفاته لا يتحقق في الحقيقة وبشكل كامل إلّا لله تعالى نفسه، لأن حقيقة علم الله غير معلومة إلّا لمن له مثل ذلك العلم. ومن الواضح انه ليس بامكان اي موجود في العالم ان يكون لديه في الحقيقة مثل علم البارئ تعالى.

طبق رأي الغزالي فان اولئك الذين تحصل لديهم معرفة بعلمه تعالى، فانهم ينالون هذا النوع من المعرفة عن طريق التشبيه فقط. ومعنى هذا الكلام هو: بما ان هؤلاء لديهم معرفة بعلمهم، فانهم يتوسلون بنوع من التشبيه فيعرفون علم الله ايضاً عن طريق المقايسة.

وأشار الغزالي الى مسألة اخرى أيضاً وهي: بما أن علم الله ليس شبيهاً بعلم الانسان، ونظراً لعدم وجود تماثل بين الخالق والمخلوق،

فلابد أن تكون معرفة الانسان بأسماء الله وصفاته، معرفة غير تامة ولا حقيقية. وقد أسمى معرفة الانسان بأسماء الله وصفاته بالمعرفة الابهامية التشبيهية.

ويرى الغزالي بأن ما قيل في باب المعرفة لا يقتصر على معرفة اسماء الله وصفاته، وانما يصدق حتى على العلم بالسحر، لأن معرفة حقيقة السحر لا تتحقق إلّا للساحر نفسه او لساحر آخر ذي مرتبة أعلى. اي ان من لا يعرف حقيقة السحر وماهيته، ليس بامكانه ان يعرف سوى اسم السحر. بتعبير آخر: من لا يعرف حقيقة السحر وماهيته، لا يعرف سوى ان الساحر لديه نوع من العلم يُدعى بالسحر.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول ان معرفة الله تعالى وصفاته حسب رأي الغزالي أمر لا يتحقق للانسان، ويستحيل ان يعرف الله تعالى بالحقيقة غير الله تعالى.

ووسع الغزالي فكرته في هذا المضمار وقال: «بل أقول يستحيل ان يعرف النبي إلّا النبي وأما من لا نبوة له فلا يعرف من النبوة إلّا اسمها»(١). والشيء الوحيد الذي بامكانه ان يكون من نصيب الشخص في هذه المرحلة هو ان يعرف ان النبي يمتاز عن الآخرين بصفة النبوة، إلّا ان هذه الصفة غير معلومة إلّا للنبي نفسه. ويصدق هذا الكلام على حقيقة الموت وحقيقة الجنة وحقيقة النار، لأن الموت لا يخضع للتجربة، ومن لم يمت لا يعرف حقيقة الموت. فالموت لم يجرّبه أحد،

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

ومن جرّبه لا يتحدث معنا قط.

ويرى الغزالي ان من لم يذق طعم اللذة قط، ليس بمقدوره ان يكون عارفاً بمعنى الجنة، ومن لم يجابه مشكلة ما ولم يقع في المحنة ويتجرع الألم ليس بمقدوره ادراك معنى جهنم.

ان اعتقاد الغزالي باستحالة ان يعرف الله بالحقيقة غير الله واستحالة ان يعرف النبي الا النبي، أمر يعلم الغزالي نفسه انه ثقيل على أسماع الكثير من الناس ويبعث على اضطراب أذهانهم، لأن الكثيرين حينما يواجهون هذه الكلمات يداخلهم تصور بانسداد باب المعرفة وتعطل مسألة معرفة الله الى الأبد. ولا ريب في خطورة مثل هذا التصور اذ انه يمنع أصحابه عن الانطلاق نحو كسب المعرفة ويزرع في أنفسهم اليأس.

وحاول الغزالي ان يمنع ظهور آثار السوء الناجمة عن هذا التصور في الاذهان، ولكن هناك شك في أن يكون قد افلح في محاولته. وقد قال بطريقين لمعرفة الله دعا الأول بالقاصر والثاني بالمسدود. ولتوضيح هذين الطريقين استعان بذكر مثال بهذا الشأن. فلو أراد أحد ان يبين للطفل لذة الوقاع فان امامه طريقين: الأول ان ينتظر فترة طويلة من الزمن حتى يبلغ ذلك الطفل سن البلوغ الكامل وتجتمع فيه جميع شروط حصول لذة الوقاع. ولاريب في ان الطفل حينما يبلغ مرحلة البلوغ الكامل ويتمتع بشروط حصول لذة الوقاع فلابد له من ادراك معنى لذة الوقاع. ويرى الغزالي ان هذا الطريق لمعرفة الله مسدود لأن

من المتعذر على الانسان ان يبلغ مرحلة من الكمال بحيث تحصل لديه جميع صفات الربوبية، وما لم يبلغ الانسان هذه الصفات لا يتحقق له ادراكها بالحقيقة.

والطريق الثاني هو أن نوضح للطفل لذة الوقاع مع ذكر المثال ونسلط الضوء على معناه ما وسعنا ذلك. والطريق المناسب لتوضيح هذا المعنى ان نتحدث للطفل عن حلاوة السكر كي يقترب ذهنه الطفولي من معنى لذة الوقاع. وهذا هو ذات الطريق الذي دعاه الغزالي بالقاصر. وفي هذا الطريق يتخذ الانسان اسلوب التشبيه فيُثبت لله نظير ما يعرفه في نفسه من صفة الكمال. اي ان الانسان حينما يجد في وجوده صفات الكمال فانه يبرهن على وجود نظير هذه الصفات في الله تعالى. فصفات مثل العالم، والحي، والقادر، والمتكلم، والسميع، والبصير هي من بين الصفات التي يراها الانسان كمالاً في وجوده. وعلى صعيد آخر بما ان الوجود الالهي وجود كامل، فان الانسان يسعى لاثبات نظير هذه الصفات لله تعالى عن طريق البرهان. غير ان الانسان يعلم في ذات الوقت بتحقق نوع من الابهام والتشبيه والمشاركة في الاسم حين اثبات هذه الصفات لله.

ويتحقق هذا الابهام من حيث ان الانسان يعتبر في توهمه ان ثبوت هذه الصفات لله تعالى أمر حسن وضروري. كما يتحقق التشبيه من حيث ان الانسان يقطع طريق التشبيه في ادراكه لصفات الله.

ان ما يحظى بالأهمية هنا واستند اليه الغزالي أيضاً هو ان على

الانسان ان يقطع هذا التشبيه ويتجنب أي شكل من اشكال الاعتقاد بالمشابهة والمماثلة بين المخلوق والخالق، اذ لا شك في ان الله تعالى لا مثيل له ولا شبيه وقد جاء بشأنه ﴿ليس كمثله شيء﴾[1].

اذن في ذات الوقت الذي يدرك فيه الانسان صفات الله تعالى عن طريق التشبيه، تتمثل وظيفته الأساسية في نفي التشبيه واي شكل من أشكال المماثلة بين الخالق والمخلوق.

والنتيجة التي يمكن استحصالها من هذا الكلام هي أن يقال بأن الله تبارك وتعالى قادر لا كالقادرين، وعالم لا كالعالمين، وحي لا كالأحياء، وسميع وبصير ومتكلم لا كما يسمع الانسان ويبصر ويتكلم.

وما ذهب اليه الغزالي من هذه الآراء استقطب اهتمام كثير من المتكلمين، حتى انه عُد أساس العلم بالأسماء ومعرفة الله. وعلى اساس هذه النظرية اننا حينما نقول ان الله سبحانه حي وعالم وقادر، ندرك اولاً وقبل اي شيء آخر معاني هذه الأسماء في وجودنا، ثم ننال عن طريق معرفتنا بنفسنا معرفة البارئ تعالى.

وامعان النظر في هذه النظرية يدل بوضوح على ان الانسان غير قادر قط على ادراك شيء ما، ما لم يكن قد وجد قبل ذلك شيئاً في نفسه متناسباً مع الأمر القابل للادراك. بتعبير آخر: ان اي أحد ليس بامكانه في بادئ الأمر ان يدرك إلّا نفسه. إلّا انه وبعد ادراكه لنفسه يقوم بنوع من المقايسة بين صفاته وصفات البارئ تعالى، ثم ينبري

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

لاثباتها له سبحانه.

ومن بين القضايا التي تترتب على هذه النظرية هي انه من المتعذر اثبات وصفٍ او خصلةٍ لله تعالى دون ان يكون قد تحقق نموذج او علاقة لها في الانسان. بتعبير آخر: ان ما يصدق بشأن البارئ تعالى كوصف او اسم، هو من بين الامور التي يتحقق ما يناسبها في وجود الانسان ايضاً او على حد تعبير الغزالي نفسه «فلا يمكنه ـ اي الانسان ـ ان يفهم شيئاً إلّا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم اولاً ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمقايسة اليه»[1].

ومن هذه العبارة نفهم ان الغزالي يرى ان اساس العلم بأسماء الله وصفاته هو معرفة الانسان بوجوده. اي ان الانسان ليس بمقدوره ان يثبت هذه الاسماء والصفات لله تعالى قبل ان يجد شيئاً منها ككمال في وجوده.

وهذه النظرية وفي ذات الوقت الذي تحظى بأهمية كبيرة ـ لا سيما وهي مدعمة ببعض التحاليل الفلسفية ـ بامكانها ان تفرز الكثير من المسائل التي ليس بامكان الغزالي الأخذ بها. فالبعض يرى ان الانسان يصنع عقائده الدينية في عالم الباطن على أساس طلباته ثم يأخذ بها في عالم الخارج كحقائق ثابتة خارجية.

وهناك كلام طويل حول التشبيه او ما يعبر عنه المفكرون الغربيون بالـ «Anthropomorphism». فقد اهتم «فويرباخ» المفكر المادي الألماني

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

باحدى آيات التوراة ثم أطلق كلاماً الحادياً معاكساً لما جاء فيها. فقد ورد في هذه الآية ان الله خلق الانسان على صورته. وورد في نقل آخر ان الله خلق الانسان بصورته. اما فويرباخ فقد قال: ليس الله الذي خلق الانسان على صورته، وانما الانسان هو الذي يتصور الله على صورته. وورد في الآية ٢٦ من الباب الاول من سفر حزقيال «ان العظمة الالهية بشكل الانسان»[١].

وحينما يعتبر الغزالي أساس العلم والمعرفة بأسماء الله وصفاته نوعاً من الابهام والتشبيه، ينبغي عليه القبول بما يلزم عن كلامه. فهو يقول بصراحة كاملة: «وفائدة تعريف الله بهذه الأوصاف ابهام وتشبيه ومشاركة في الاسم بما لا يشبهه»[٢]. ويمكن تفسير كلام الغزالي هذا بأنحاء مختلفة، حتى ان البعض برروا كلامهم الالحادي على اساس كلام الغزالي هذا.

صحيح ان الغزالي من اهل التوحيد وراسخ في دينه إلّا ان كلامه بهذا الشأن هو بالشكل الذي يمكن ان يستغله أهل الالحاد. وقد يقال هنا بأن ما ذهب اليه الغزالي لا يمكن أن يُستغل من قبل الملحدين لأنه قد أضاف الى كلامه قيد المشاركة في الاسم. ويريد الغزالي بعبارة المشاركة في الاسم أننا لو أطلقنا ـ مثلاً ـ اسم العالم على الله تعالى وعلى الانسان، فاستعمال الكلمة في هذين الموردين انما جرى على نحو

---

(١) العقيدة الغنوصية والمانوية، ترجمة الدكتور ابي القاسم اسماعيل بور.
(٢) المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى، ص ٣٢.

الاشتراك اللفظي. اي ان كلمة العالم حين استعمالها مع الانسان تدل على معنى مختلف عن المعنى الذي تدل عليه حين استخدامها مع الخالق جل وعلا.

وسبق أن أشرنا الى ان الغزالي وفي ذات الوقت الذي استخدم التشبيه لادراك معنى صفات البارئ تعالى، أفتى بقطع التشبيه ونفي التماثل بين الانسان والخالق ورفض وجود أي تناسب بين هذين المعنيين. فهو حينما يستخدم التشبيه بشأن الأسماء والصفات، وينفي في ذات الوقت التشبيه والمماثلة، انما يلاحق هدفاً خاصاً ومهماً. انه يعلم جيداً مثلما ان التنزيه المحض أمر خاطئ في مجال التوحيد ومعرفة الأسماء، كذلك التشبيه الصرف خطأ كبير أيضاً. فالتنزيه المحض خطأ لأنه يؤدي الى المحدودية وذلك لأنه يُعرف عن طريق القيود السلبية. ومن الواضح ان اي قيد سلبي، يستلزم نوعاً من المحدودية. والتشبيه الصرف يؤدي بدوره الى المحدودية ايضاً، لأن ما يشابه الأمر المحدود لابد وأن يكون محدوداً ايضاً.

ولا ريب في ان ما ذهب اليه الغزالي من نفي التنزيه المحض وسلب التشبيه بشكل كلي، موضع صحيح وكلام رصين، غير أن الذي بامكانه ان يثير الشك هو ان تُعد طريقة الغزالي للخروج من التنزيه المحض والتشبيه الصرف طريقة معبرة وفريدة.

الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، كان من بين من بحث على هذا الصعيد وله كلام طويل وقيّم بهذا الشأن. ويُستشف من كلام هذا

العارف الكبير ان للعقل حكومة في التنزيه المحض لأنه ينزه الحق دائماً عما هو غريب عليه. في حين ان الخيال هو الذي يحكم في التشبيه الصرف لأن من خصائص الخيال انه يشاهد الحق في غشاء الامور المحسوسة. بتعبير آخر: ان عين العقل عين التنزيه بينما لا يشاهد الخيال الأشياء إلّا بعين التشبيه.

ويرى ابن العربي ان ميدان الخيال واسع جداً بحيث يمكن فيه جمع الأضداد، وهو أمر لا يتحقق من وجهة نظر العقل والحس في موجود عيني من جهة واحدة. ومما يدل على سعة ميدان الخيال ايضاً ان قوة الخيال تقبل الامور ذات الصورة والامور غير ذات الصورة. ولو اعتبرنا عالم الرؤيا ميداناً من ميادين الخيال لاعترفنا بسهولة بسعة عالم الخيال. ويمكن ان تُعد واقعية الخيال مثل تحقق الصورة في المرآة. فالصورة تتحقق في المرآة بالشكل الذي لا يمكننا ان نقول انها موجودة كما لا يمكننا أن نقول أيضاً أنها معدومة. بتعبير آخر: الخيال يتميز بحالة بين الوجود والعدم.

اذن تُعد صورة الخيال صورة معقدة دائماً. فالذي يشاهد الهلال في الليلة الاولى من الشهر يواجه صورة معقدة وثنائية، اذ انه وفي ذات الوقت الذي يشاهد الهلال، يساوره الشك في ان الذي يشاهده ليس سوى خيال لا غير. وكان للسيدة مريم عليها السلام نفس هذه الحالة ايضاً حينما جابهت التمثل البشري. فكانت صورة التمثل البشري صورة معقدة وثنائية بالنسبة لمريم عليها السلام. ويُعد عالم البرزخ من معاني الخيال ايضاً لأنه

واسطة بين عالم الغيب وعالم الشهود وفيه يتروح الجسم وتتجسم الروح.

ولسنا بصدد مناقشة قضية التنزيه والتشبيه ولا سعة ميدان الخيال التي تتصل بشكل عجيب بقضية التشبيه، لأنها قد نوقشت بشكل مفصل ومتنوع في آثار الشيخ الأكبر وسائر عرفاء الاسلام وحكمائه. وقبل ابن العربي بسنوات طويلة انبرى عارف كبير آخر وهو الشيخ أحمد الغزالي ـ الشقيق الأصغر لأبي حامد الغزالي ـ لمناقشة هذه المسألة، وله كلام بديع ومدهش في هذا المجال لا يلاحظ نظيره في آثار سائر المفكرين، لا مجال لاستعراضه.

ان اثارة قضية الاشتراك اللفظي على صعيد أسماء البارئ تعالى من قبل ابي حامد الغزالي، بمعنى ان اطلاق اسم العالم ـ مثلاً ـ على الانسان والخالق يتم وكما ذكرنا على اساس معنيين متباينين بشكل كامل دون أن يتحقق أي وجه من الاشتراك بينهما. وهذه المسألة ـ وبالصورة التي يعرضها الغزالي وسائر المفكرين الأشاعرة ـ ذات لوازم ونتائج ليس بالامكان الأخذ بها.

وأولى كبار الحكماء المسلمين أهمية خاصة لهذه المسألة واعتبروها من امهات مسائل العلم الالهي. فهم يرون مثلما ان مفهوم الوجود مشترك معنوي مع موارد اطلاقه، كذلك مفاهيم أسماء الله وصفاته مشتركات معنوية مع موارد اطلاقها. فحينما نُطلق اسم العالم مثلاً على البارئ تعالى فهو اما يفيد معنىً او لا يفيد معنى قط. فاذا كان مفيداً

لمعنى فهو لا يخرج عن حالتين: الاولى يُستفاد من اطلاق اسم العالم على البارئ تعالى نفس المعنى المستفاد من اطلاق هذه الكلمة على الانسان، طبعاً مع نوع من التفاوت في الشدة والضعف بما ينسجم مع الواجب والممكن. والثانية ان ما يُستفاد من اطلاق كلمة العالم على الله تعالى يُناقض المعنى الذي يُستفاد من اطلاق هذه الكلمة على الانسان.

ويمكن قبول افتراض واحد من بين ثلاثة افتراضات. والافتراضان اللذان لا يمكن قبولهما بأي حال من الاحوال هما: الاول وهو ان اطلاق اسم العالم ـ مثلاً ـ على البارئ تعالى لا يفيد أي معنى.

ومن الواضح ان هذا الافتراض يعني تعطيل العقل وبالتالي توقف الادراك. والثاني وهو ان اطلاق اسم العالم على البارئ تعالى يفيد معنىً مناقضاً لما هو مراد من اطلاق هذا الاسم على الانسان. ومن الواضح ايضاً ان هذا الافتراض يعني تعطيل العالم من مبدأ حكيم وعالم.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن الافتراضين السابقين يؤديان الى التعطيل، احدهما يؤدي الى تعطيل العقل والثاني الى تعطيل العالم وحرمانه من امتلاك مبدأ حكيم وعالم.

اذن فالافتراض الوحيد المعقول الذي بالامكان قبوله هو ان نقول بأن اطلاق اسم العالم على البارئ تعالى يفيد ذات المعنى الذي يفيده اطلاق هذه الكلمة على الانسان. والتفاوت الوحيد على هذا الصعيد هو التفاوت في الشدة والضعف.

ومن لديهم معرفة بالحكمة الاسلامية يعلمون جيداً أن قبول هذا

الافتراض، بمعنى القبول بالاشتراك المعنوي على صعيد الوجود وكذلك على صعيد أسماء الله وصفاته. والذين يأخذون بالاشتراك المعنوي في هذا المضمار، لابد لهم من اعتبار التفاوت في المصاديق من نوع التفاوت في مراتب التشكيك، وأن يعتبروا التفاوت في المراتب التشكيكية ليس غير منافٍ للواحد فحسب، بل ومؤكد لمعنى الواحد ايضاً.

وهذه النظرية هي عين ما ذهب اليه صدر المتألهين والتي استطاع بها أن يقترب من حل الكثير من المعضلات الفلسفية والكلامية. فهذا الفيلسوف الكبير ومن خلال نظرية الاشتراك المعنوي للوجود، قد افلح ليس في حل بعض المشاكل على صعيد معرفة أسماء الله وصفاته فحسب، وانما توصل الى نتائج جديرة بالاهتمام في مضمار الكثير من المسائل الكلامية والاعتقادية أيضاً.

# صدر المتألهين

ان الاشتراك المعنوي والتشكيك في الوجود ـ وكما سبق وأشرنا ـ من المسائل الأساسية المهمة التي يمكن عن طريقها حل الكثير من المشاكل الفلسفية والكلامية. وكان صدر المتألهين على علم واضح بهذه المسألة، ويعتبر اشتراك الوجود بين مختلف مصاديقه الماهوية امراً قريباً من البديهيات، لأن العقل الانساني يدرك بسهولة وجود نوع من التماثل والتناسب بين موجود وآخر لا يوجد بين الموجود والمعدوم. ويمكن على هذا الأساس التوصل الى هذه النتيجة وهي اذا كانت جميع الموجودات المختلفة والمتنوعة غير مشتركة في مفهوم عام، فلابد من عد النسبة بين بعض هذه الموجودات والبعض الآخر من نوع النسبة بين الموجود والمعدوم، في حين أن بداهة العقل تحكي عن ان النسبة بين موجود وموجود آخر تختلف عن النسبة بين الموجود والمعدوم.

وقد يقول الغزالي او اي مفكر أشعري آخر ان النسبة بين موجود وموجود آخر تتلخص فقط في وقوع كل منهما تحت عنوان اسم واحد، دون أن تتحقق بينهما جهة جامعة. بتعبير آخر: ان ما أسماه صدر المتألهين بالاشتراك المعنوي للوجود ليس سوى اشتراك في اللفظ فحسب، في حين لا توجد في الواقع أية جهة جامعة بين الموجودات، فكيف يمكن ان تكون هناك مماثلة بين الذات الالهية المقدسة وبين الوجود الترابي الذي لا قيمة له؟ أين التراب وأين رب الأرباب؟

وللاجابة على هذا الاشكال بالامكان القول: لامانع في أن يسعى فريق من اللغويين لوضع اسم مشترك حتى لعدد من الموجودات وبعض المعدومات ثم دعوتها بهذا الاسم. ومن الممكن ان يقوم أرباب اللغة بعمل آخر وهو ان لا يضعوا أي اسم مشترك للموجودات، غير ان أي انسان عاقل يدرك بسهولة تحقق نوع من التماثل بين موجود وموجود آخر لا يتحقق بين الموجود والمعدوم.

واشير الى الكثير من البراهين لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود لا مجال لاستعراضها.

يعتقد صدر المتألهين ان ما ذكر في مضمار الاشتراك المعنوي للوجود، وان كان غير مقنع لأهل الجدل إلّا انه افضل لأهل الانصاف من الكثير من البراهين الاخرى[1]. ويشير هذا الفيلسوف الكبير في ذات الوقت الى نقطة بالغة الأهمية لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود.

---

(١) الأسفار الاربعة، ج ١، ص ٣٥.

فهو يرى ان من ينكر الاشتراك المعنوي للـوجود انما يـفتي بـاثبات الاشتراك المعنوي للوجود دون ان يدري، لأن الوجود في كل موجود من الموجودات اذا غاير الوجود في موجود آخر من كل الجهات، فلا يبقى هناك شيء كي يقال ان هذا الموجود يشترك به مع موجود آخر. ومثلما ان الحكم بالمشاركة يجب ان يتحقق في شيء ما، كذلك الحكم بعدم المشاركة يجب أن يتحقق على أساس شيء مـا. اذن حـينما لا يتحقق أي وجه مشترك بين الموجودات، فلا بد من القول بأن الانسان سيواجه سلسلة من المفاهيم غير المتناهية. ومن المسلم به ان الانسان حينما يواجه سلسلة من المفاهيم غير المتناهية، فانه ومن أجل ان يحكم باشتراكها او عدم اشتراكها فلابد له من تقويم جمـيع هـذه المـفاهيم. ولاشك في ان الانسان ليس بمقدوره تقويم جميع هذه المفاهيم كما لا يجد حاجة للقيام بمثل هذه المهمة. واذا كان الأمر كذلك فبالامكان ان نستنتج بأن الوجود مشترك بين الموجودات، كما ان احكام الانسـان تجري على اساس هذا القدر المشترك(١).

واستطاع صدر المتألهين كذلك اثبات الاشتراك المـعنوي للـوجود عن طريق تحقق الرابطة في القـضايا والأحكـام. فـهو يـرى وجـود اختلافات كبيرة في القضايا من حيث المحمول والموضوع، ومع كل تلك الاختلافات لا يمكن إنكار تحـقق نـوع مـن الرابـطة بـين المـوضوع والمحمول، وعلى وتيرة واحدة. ويرى هذا الفيلسوف الكبير ان العلاقة

---

(١) الاسفار الاربعة، ج ١، ص ٣٦.

بين الموضوع والمحمول تعد نحواً من أنحاء الوجود.

ولابد من الالتفات الى ان بعض أدلة صدر المتألهين بـامكانها ان تتعرض للانتقاد والمؤاخذة من قبل أنصار الاشتراك اللفظي للوجود، اذ ترى هذه الفئة ان الرابطة بين المـوضوع والمحـمول تـتصل بمـبحث منطقي ولا يمكن عدها مسألة فلسفية.

وهناك الكثير من الكلام حول: هل يعد تحقق الرابطة بين موضوع القضية ومحمولها نحواً من الوجود ام لا، وقد بحـثتُ هـذه المسألة في كتاب مستقل يحمل عنوان «الوجـود الرابـط والمسـتقل في الفـلسفة الاسلامية». ولهذا السبب لا أجد مبرراً لتناول هذه القضية هنا.

سبق أن ذكرنا بأن صدر المتألهين يرفض الاشتراك اللـفظي عـلى صعيد الوجود. ومن المسلم به أن من يرفض الاشتراك اللفظي للوجود ليبس بامكانه ان يأخذ بنظرية الغزالي عـلى صـعيد أسماء الله تـعالى وصفاته. فالغزالي يرى ان اطلاق كلمة العالم ـ مثلاً ـ على الانسان تفيد معنى مغايراً تماماً يستفاد من اطلاق هذه الكلمة على البارئ تـعالى. ويخالف رأي صدر المتألهين في هذا المجال رأي الغزالي تماماً لأنه يرى ان كلمة العالم تُطلق على الانسان بنفس معنى اطلاقها عـلى البـارئ تعالى. والاختلاف الوحيد بين المـوردين هـو الاخـتلاف في الشـدة والضعف والمعبَّر عنه بالتشكيك في المراتب.

واهتم هذا الفيلسوف الكبير في كثير مـن آثـاره بمسألة أسماء الله وصفاته وتحدث بهذا الشأن بعبارات مختلفة.

وأهم ما قاله صدر المتألهين في مضمار أسماء الله تعالى وصفاته قد عرضه بطريقة بدا فيها بعيداً جداً عما ذهب اليه المتكلمون وسائر المفكرين. فهو يرى ان الصفات الحقيقية للبارئ تعالى واقعة ضمن المعاني الكمالية العامة وعارضة على الموجود بما هو موجود. ولكي يقع الموجود معروضاً للمعاني الكمالية العامة والحقائق الكلية، لا يحتاج الى مادة معينة واستعداد خاص أو تجسم وتغيير. ولهذا السبب يمكن القول بأن هذا النوع من الصفات لا يعرض للماهية قط ويساوق الوجود.

وعلى أساس ما سبق يمكن القول بأن كل صفة من صفات البارئ تعالى تمتلك جميع كمالاتها بالوجوب وبالفعل ولم يبق منها شيء في مكمن القوة وبقعة الامكان، حيث لا يتحقق على صعيد الله وصفاته شيء سوى الفعلية. اي مثلما أن وجود الله يمثل حقيقة الوجود ولا طريق لشائبة العدم والامكان اليه، كذلك فان أي صفة من صفاته الكمالية هي عين ذاته ومنزهة عن كل نقص وعيب. وبذلك ندرك ان الوجود الصرف للبارئ تعالى، كل الوجود، وكله الوجود.

كذلك علم البارئ تعالى فانه كل العلوم، وكله العلم. وقدرته تعالى كل القدرات، وكلها القدرة. ويصدق هذا الأمر على جميع الصفات الكمالية. ومتى كان كل شيء كذلك امتنع فيه التعدد والثنوية، لأن فرض التعدد في مثل هذه الامور بمعنى فقدان صفة من صفاته الكمالية وعدم امتلاكه لحقيقته.

والنتيجة التي يمكن بلوغها من هذا الكلام هي أن يقال بأن علم البارئ تعالى علم بكل شيء في عين الوحدة، ولا يخرج عن دائرة علمه اي شيء سواء كان كلياً او جزئياً، لأنه لو كان هناك شيء لا يعلمه علم الله الكمالي، لاستلزم ذلك عدم فعلية العلم الكمالي في ذلك المورد، في حين ان فعلية علم الله الكمالي واجبة وضرورية. والدليل على وجوبها وضرورتها هي ان علم الله، صرف حقيقة العلم، واذا لم يتحقق صرف حقيقة العلم في أمر من الامور، لما كان صرف حقيقة العلم، بل لكان علماً من جهة وجهلاً من جهة اخرى. ومن المسلم به اذا كان شيء ما علماً من جهة وجهلاً من جهة اخرى فلابد أن يقع ضمن الامور المركبة. وما كان مركباً لا يكون صرف حقيقة الشيء. من الطبيعي ان ما يصدق على العلم، يصدق ايضاً على القدرة والارادة وسائر الصفات الكمالية.

ويعد أن يعرض صدر المتألهين الفكرة اعلاه يوصي مخاطبه برعايتها ويصفها بأنها قاعدة قد حباه الله تعالى بها وتكمن فيها فوائد كثيرة وثمرات حسنة.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن صدر المتألهين لم يخالف الأشاعرة بشدة فقط من خلال القول بالاشتراك المعنوي للوجود، وانما ايضاً من خلال اعتباره جميع الصفات الكمالية للبارئ تعالى عين ذاته كما نلاحظ في عبارته التالية: «اعلم ان صفات الله مجردة، أي غير عارضة لماهية أصلاً. وكل صفة منه حق صمد فرد يجب ان يكون قد خرج فيه جميع

كمالاته الى الفعل لم يبق شيء منها في مكمن القوة والامكان. فكما ان وجوده تعالى حقيقة الوجود من غير شوب عدم وامكان فيكون كل الوجود وكله الوجود، فكذلك جميع صفاته التي هي عين ذاته»[1].

من الجدير بالذكر ان هناك كلاماً كثيراً بشأن صفات الله وعلاقتها بذاته، وأشهر ما قيل بهذا الصدد ثلاثة آراء:

الرأي الأول وينسب الى الأشاعرة. ويرى هؤلاء ان صفات الله تعالى زائدة على ذاته وأنه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة.

الرأي الثاني ويذهب اليه المعتزلة. ويرى هؤلاء ان الله تعالى ليس عالماً بعلم ولا قادراً بقدرة ولا مريداً بارادة، وانما هو ذات بحتة وبسيطة. اي انه تعالى واقع في موضع العلم والقدرة والارادة في ذات الوحدة والبساطة. بتعبير آخر: ان هذه الفئة تقول بفكرة النيابة وترى ان ذات الله ـ وفي عين وحدتها وبساطتها ـ تنوب مناب العلم وتعمل عمله. وينطبق هذا الأمر على سائر صفاته الكمالية، اي ان الذات الالهية المقدسة نائبة مناب القدرة والارادة، وتؤدي عمل القدرة والارادة. وهكذا نرى ان هذه النظرية المعتزلية تنفي الصفات الالهية وتعتبر الذات المقدسة نائبة منابها.

الرأي الثالث ويذهب اليه المفكرون من أهل التحقيق. ويعتقد هؤلاء بتحقق الصفات الكمالية ويعتبرونها عين ذات الله. ومعنى كلامهم هذا ان الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة، إلّا ان

---

(١) اسرار الآيات، ص ٣٨.

علمه وقدرته وارادته وسائر صفاته الكمالية، هي عين ذاته وتختلف فيما بينها بالمفهوم فحسب.

ويعتبر صدر المتألهين من بين من اخذ بالرأي الثالث وأقام البرهان لاثباته. فأولئك الذين يعتبرون الصفات الحقيقية وكذلك مبدأ الصفات الاضافية لله تعالى، عين ذاته، يستدلون على رأيهم كما يلي: اذا لم تكن الصفات عين الذات، لزم ان تكون الذات الالهية فاعلة وقابلة من جهة واحدة. ومن الواضح ان الشيء ليس بامكانه ان يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. ووجه اللزوم واضح ايضاً، لأن الصفات اذا لم تكن عين الذات، فلابد للذات من قبولها. وبما ان ذات الله واجبة الوجود، فمن المحال أن تتأثر بشيء آخر. ومن هنا يلزم ان تكون ذاته تعالى مؤثرة ومتأثرة من جهة واحدة.

اولئك الذين يعتقدون ان صفات الحق تعالى عين ذاته يقيمون دليلاً آخر يتميز بأهمية كبيرة. فهم يرون اننا اذا لم نقل بعينية الصفات مع الذات، فلابد ان نقبل بأن الصفات الحقيقية والعناوين الكمالية لله تعالى غير قابلة للحمل بالذات وبالضرورة، في حين يرى أهل الحكمة ان كل قضية تنعقد لله تبارك وتعالى يجب ان تتمتع بضرورة أزلية. ومن المعلوم ان كل قضية منعقدة على سبيل الضرورة الأزلية لابد وأن تكون أشرف القضايا. وهكذا هي القضايا التي تتحقق بشأن وجود الله تعالى وصفاته الكمالية.

والتفاوت بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية يتمثل في ان قيد

«مادامت ذات الموضوع موجودة» معتبر دائماً في الضرورة الذاتية، بينما لا يعتبر أي قيد ولا حيثية في الضرورة الأزلية، سواء كانت تلك الحيثية تعليلية او تقيدية.

والقضية التي ترافق الضرورة الذاتية تتكون في ثلاث أحوال:

الحالة الأولى حينما تُحمل ذات الشيء على الشيء، كما لو قيل «الانسان انسان». ومعنى هذه القضية هو ان الشيء غير فاقد لذاته قط.

الحالة الثانية حينما تُحمل احدى ذاتيات الشيء على الشيء، كما لو قيل: «الانسان حيوان».

الحالة الثالثة حينما تحمل لوازم الماهية على الماهية، كما لو قيل «العدد أربعة زوجي».

في الموارد الثلاثة أعلاه، تتكون القضايا على نحو الضرورة الذاتية، ويعتبر فيها دائماً قيد «مادامت ذات الموضوع موجودة». اما القضايا التي تتكون على نحو الضرورة الأزلية فانها لا تنعقد إلّا في وجود الله تعالى وصفاته الكمالية. كما لو قيل «الله موجود بالضرورة الأزلية» و«الله حي قادر عالم بالضرورة الأزلية».

ولاريب في عدم ملاحظة اي حيثية او قيد في مثل هذه القضايا، ويصدق كل منها على نحو الضرورة الأزلية. اي مثلما ان وجود الله تعالى ازلي، وعدم ملاحظة أي قيد في الحكم بوجوده، كذلك حياته وقدرته وعلمه، صفات أزلية لا يلاحظ فيها وجود اي حيثية او قيد.

بتعبير آخر: ان وجوب الوجود وضرورته، بمعنى وجوب وضرورة جميع الكمالات. وهو ذات ما ذهب اليه الحكماء حينما قالوا: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات». ومعنى هذه الجملة العميقة والغنية المحتوى هو ان ما كان وجوده ضرورياً وأزلياً، كانت جميع الشؤون والكمالات المتصلة به ضرورية وأزلية.

ولو أدرك أحد ان القضايا المنعقدة لذات الله وصفاته منعقدة على سبيل الضرورة الأزلية وأدرك ايضاً التفاوت بين الضرورتين الازلية والذاتية على الوجه الصحيح، فلن يتردد قط في بطلان الكثير من عقائد الاشاعرة الخاصة بذات الله وصفاته.

فحينما يرى المفكر الأشعري ان صفات الله تعالى زائدة على ذاته المقدسة فمعنى كلامه هذا انه لا يؤمن بأن القضايا المنعقدة في صفات الله منعقدة بالضرورة الأزلية، لأنه لو أخذ بالضرورة الأزلية على صعيد هذه القضايا، لأدرك جيداً بأن الحكم بزيادة الصفات على ذات واجب الوجود كلام لا محصل له.

وأشكل كبار أهل التحقيق على عقيدة الاشاعرة في مضمار زيادة الصفات على الذات الالهية وقالوا: ان زيادة الصفات على الذات فيما يتعلق بواجب الوجود يقتضي القول بتعدد القدماء الثمانية، ويعد القول بتعدد القدماء شركاً.

ولاشك في ان هذا الاشكال صحيح، كما لا ينكر ضعف الأشاعرة في دفعه. ولكن الأمر الذي لابد من الاشارة اليه هو انهم لو أخذوا

بانعقاد القضايا في ذات الله وصفاته على سبيل الضرورة الأزلية، لما كان هناك معنى لفكرتهم القائلة بزيادة الصفات على الذات. ومن هنا نرى ان جذور رأي الأشاعرة في هذا المجال متصل بموضع آخر، حيث يتضح بطلان كلامهم هناك ايضاً.

ولابد من الالتفات الى ان الذي دفع بالأشاعرة الى رفض انعقاد القضايا في صفات الله على سبيل الضرورة الأزلية، هو ان الكثيرين منهم يقولون بماهية له تعالى ويعتبرون وجوده وجوداً ماهوياً. ومن الواضح ان المرء حينما يقول للهِ بماهية، ليس بامكانه قبول انعقاد القضايا في صفاته على نحو الضرورة الأزلية، ولابد له في هذه الحاله من القول بزيادة الصفات على الذات.

ويبدو ان المعتزلة قد واجهوا ذات المشكلة حينما ذهبوا الى نفي الصفات. فهذا الفريق يعارض بحكم العقل زيادة صفات الله على ذاته، كما انه لم يدرك مسألة التشكيك والتشؤن في باب الوجود، ولم يفقه القاعدة الأساسية المهمة القائلة «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، ولذلك لم يكن امامهم من سبيل سوى القول بماهية لله تعالى خالية من الصفات، لكنها تنوب عنها في ذات الوقت وتظهر آثارها.

اذن وعلى ضوء ما سبق يمكن القول ان فيلسوف القرن الحادي عشر الهجري، صدر المتألهين الشيرازي، وانطلاقاً من مبدأ اصالة الوجود والتشكيك في مراتب الوجود الذي يستوعب الاشتراك

المعنوي للوجود أيضاً، قد وضع حداً للنزاع المحتدم طوال التاريخ بين فريقي الافراط والتفريط ـ أي المعتزلة والأشاعرة ـ بشأن صفات الله، وقدم على هذا الصعيد صورة معقولة ومستدلة.

فهذا الفيلسوف الكبير وفي ذات الوقت الذي اعتبر زيادة الصفات على الذات أمراً غير معقول، عد نفي الصفات وخلو الذات الالهية عن كل كمال كلاماً باطلاً أيضاً. ولهذا السبب يمكن القول بأن الطريق الذي سلكه هذا الفيلسوف في باب صفات الله، طريق أوسط معقول، لا تُنفى فيه الصفات ولا تبرز مشكلة زيادتها على الذات.

ان الرؤية الحكيمة لصدر المتألهين تنظر الى الرابطة بين الذات والصفات بطريقة بحيث لا تشاهد وجود اية ثنوية، رغم بقاء الاختلاف في المفهوم على قوته. اذ مثلما ان الصفات مختلفة مع الذات من حيث المفهوم، تختلف كل صفة مع الصفة الاخرى من حيث المفهوم ايضاً.

وقد يقال هنا: من اين ناشئ هذا الاختلاف في المفاهيم؟ وكيف يمكن انتزاع مفاهيم مختلفة ومتفاوتة من امر بسيط من حيث انه بسيط؟

وقيل في الاجابة: ان الاختلاف في المفهوم لا ينافي البساطة الحقة، وبالامكان انتزاع مفاهيم كثيرة ومتعددة من امر بسيط.

وسعى بعض الحكماء لتوضيح انتزاع مفاهيم مختلفة ومتعددة من امر واحد من خلال التمثيل، فقالوا: بامكاننا انتزاع مفهوم الشيء

ومفهوم الوجود ومفاهيم اخرى كالمعلوم والمقدور والمراد وغيرها من أي مخلوق من المخلوقات ومن جهة واحدة وليس بامكان أحد أن يقول بأن انتزاع هذه المفاهيم من الشيء انما تم بملاحظة مختلف الجهات، اذ في هذه الحالة يلزم ان يكون الشيء المخلوق غير معلوم من حيث هو مقدور مثلاً، وهو ما يتعارض مع ما يتميز به العلم الالهي من احاطة وشمول. اذن يمكن القول: مثلما بامكان الشيء وفي عين واحديته ان يكون مجمعاً لعناوين مختلفة ومتعددة من قبيل الموجود، والمعلوم، والمقدور، والمراد، بامكان الموجود الواحد البسيط ان يكون من جهة واحدة عالماً وقادراً ومريداً.

وأشار الحكيم هادي السبزواري الى قضية مهمة بشأن انتزاع المفاهيم المتعددة من أمر واحد. فهو يرى ان اية كثرة تتحقق في العالم لابد وأن تنتهي الى أمر واحد. ويصدق هذا الكلام على المركب ايضاً. فقال بهذا الشأن: «على ان كل كثرة تنتهي الى الواحد وكل مركب ينتهي الى البسيط، اذ لو لم ينته آحاد الكثرة الى الواحد المحض لزم تحقق الكثرة بدون الوحدة وهو محال. فلما كان التركيب متحققاً في العالم كان البسيط ايضاً متحققاً... فكل من هذه البسائط والواحدات المتألف منها المركب والكثير ينتزع منها المفاهيم المذكورة ومفاهيم اخرى كثيرة جداً»(١).

وهكذا نرى ان السبزواري يرى ان كل بسيط من البسائط والذي

---

(١) شرح الأسماء، ط جامعة طهران، تصحيح د. نجف قلي حبيبي، ص ١٤٠.

يعد مصدراً لتحقق المركب، في نفس الوقت الذي بامكانه ان يكـون منشأ لانتزاع ذلك المفهوم، بالامكان ايضاً انتزاع مفاهيم اخرى منه. غير انه لم يوضح ماذا يريد بالمفاهيم الاخـرى وكـيف يمكـن انـتزاع مفاهيم اخرى من الامر البسيط غير ذلك المـفهوم الذي يـعد مـنشأ للمركب. ولكي ندرك مراده نلفت الانتباه الى أحد الامور الذي يعد عنصراً بسيطاً في نظر القدماء:

لاريب في ان القدماء كانوا يعتبرون النار مـن العـناصر البسـيطة وتلعب دوراً في تشكيل الأشياء. ولو نظرنا الى النار كعنصر بسـيط فلربما كان مراد السبزواري ان هذا العنصر البسـيط وفي ذات الوقت الذي يعد منشأ لشيء مركب، بالامكان انتزاع مـفاهيم اخـرى مـنه كالتعالي، والاضاءة، والتدفئة وغيرها.

كان الحكيم السبزواري على اي حال من بين مـن سـعى لتـبرير انتزاع مفاهيم مختلفة ومتعددة من البسيط. وكان المراد من تلك الجهود بالطبع ان يكون بامكانه الدفاع عن موقفه الفكري والفلسفي في مضمار الصفات الالهية، لأن هذا الحكيم وعـلى غـرار سـائر كـبار الحـكماء المسلمين يرى اتحـاد صفات البارئ بذاته في الواقع وبحسب الوجود، وان الاختلاف بينها مجرد اختلاف مفهومي فحسب.

# برهان السبزواري الفريد

للحكيم هادي السبزواري برهان فـريد لا سـابقة له بشأن عـدم زيادة صفات الله تعالى على ذاته، لا يشـاهد نـظيره في آثـار سـائر الحكماء المسلمين. فهو يرى اننا لو افترضنا صفات الله تعالى زائدة على ذاته، فلابد أن تكون ذات الله في مرتبة الذات خالية من كـل كـمال. ويقتضي خلو الذات من الكمالات تعذر اثبات هذه الكمالات للذات.

العارفون بالحكمة الاسلامية يعلمون جيداً ان الامكان ذو أقسـام مختلفة، ولكل قسم منها أحكامه الخـاصة. ومن اهم أقسام الامكان: الامكان الذاتي، والامكان الاستعدادي. وقد ثبت ان الامكـان لديـه موضوع دائماً ولا يمكن الحديث عنه حديثاً معتبراً بدون موضوع. واذا كان موضوع الامكان أمراً تحليلياً مـتصلاً بـالذهن سمـي بـالامكان الذاتي، كالماهية التي هي موضوع الامكان ويـعد الامكـان المـترتب

عليها امكاناً ذاتياً. ولكن متى ما ما كان موضوع الامكان أمراً واقعياً في الخارج سمي بالامكان الاستعدادي كالمادة او الهيولى.

هذه المسألة قد بُحثت في محلها ولأهل التحقيق كلام مسهب بهذا الشأن. إلّا ان ما يبحث في باب صفات الله ويدعى بموضوع الامكان، هو عين الوجود الصرف وحاق الواقع المحض، لأنه لا يتحقق لاسم الواقع وعنوان الحقيقة شيء أولى من صرف الوجود.

اذن حينما يرى المفكرون الأشاعرة ان صفات الله زائدة على ذاته، وأن ذاته في مقام حاق الذات خالية من أي كمال، فليس بالامكان عد ذلك عملاً ذهنياً محضاً وتحليلاً صرفاً كالذي يتحدث عنه الحكماء على صعيد تفكيك الوجود عن الماهية، بل تعد الذات الخالية من الصفات ـ حسب رأيهم ـ أمراً واقعياً في الخارج. ولو سلمنا بأن اثبات الصفات للذات الخالية من الكمال لا يتحقق إلّا عن طريق الامكان، فلابد لنا ان نسلم ايضاً بأن هذا الامكان امكان استعدادي، وأن الحامل للاستعداد هي المادة لاغير. وعلى صعيد آخر من المسلم به ان المادة ملازمة للصورة دائماً ولا تتحقق بدون الصورة. وحينما تتحقق المادة مع صورتها، فلابد أن يتحقق الجسم.

ان امكان الذات على اي حال ليس من اجل قبول صفات من قبيل الامكان الذاتي في باب الماهيات، لأن موضوع هذا الامكان ليس تحليلياً مرتبطاً بالذهن، وانما يعد أمراً واقعياً، بل حاق الواقع وقلب الوجود. ونحن ندرك على صعيد آخر ان موضوع الامكان حينما يكون

امراً واقعياً في الخارج فان هذا الامكان ليس سوى امكان استعدادي، والذي يصار فيه الحديث عن المادة والهيولى. كما لا يمكن الشك ايضاً في ان المادة لا تتحقق بدون صورة. وحينما تتحقق المادة مع صورتها، يتحقق الجسم[1].

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن ما ذهب اليه المفكرون الأشاعرة من زيادة الصفات على الذات، ينتهي آخر المطاف الى جسمانية الله وهو ما يعد كفراً.

وقد يقال ان ما ذهب اليه المفكرون الاشاعرة على صعيد الصفات الالهية، قد حظي بتأييد كبار علماء الشيعة على صعيد بعض الصفات على الأقل كصفة الارادة. فرئيس المحدثين ابوجعفر محمد بن ابي يعقوب الكليني يرى زيادة ارادة الله على ذاته، وقد استدل على ما ذهب اليه أيضاً. انه ليس لم يعتبر الارادة عين الذات فحسب وانما يصر أيضاً على عدم اتحاد الارادة بالعلم ايضاً. واستدلال الكليني فيما ذهب اليه كالتالي: ان الله تعالى عالم بكل شيء، غير ان ارادته لا تتعلق في ذات الوقت بجميع الأشياء لأنه سبحانه لا يريد على سبيل المثال الظلم والكفر وسائر القبائح والذنوب. ومن الواضح اننا حينما نعتبر دائرة المعلومات الالهية أوسع مما تتعلق ارادته به، فلابد من القبول بأن الارادة غير متحدة بالعلم. ومن هنا ندرك ان علم الله يتعلق بكل شيء غير ان ارادته لا تتعلق بكل شيء. فلو اعتبرنا العلم عين ذات الله

(١) شرح الاسماء، ص ١٤٠.

فليس بامكاننا اعتبار الارادة عين ذاته.

والحقيقة ان استدلال الكليني في هذا المضمار شبيه بما تحدث عنه المتكلمون بهذا الصدد. فمعظم المتكلمين يعتبرون معلومات الله اكثر من مقدوراته، لأن علمه تعالى يتعلق حتى بالأمور ممتنعة الوجود في حين لا تتعلق قدرته بها.

ورد السيد الداماد (الميرداماد) على كلام المتكلمين وشبهة رئيس المحدثين في مجال تفكيك ارادة الله عن علمه بما ملخصه: صحيح ان ارادة الله تعالى لا تتعلق بالشر بالذات، غير ان هذا لا ينافي ان تكون ارادته لامور الخير عين علمه، ولا يعارض اتحاد علمه بذاته المقدسة.

طبقاً لرأي السيد الداماد ان وزان الارادة نسبةً الى علم الله تعالى هو وزان السمع والبصر. اي في ذات الوقت الذي يتحد فيه السمع والبصر بعلم الله تعالى وأن علم الله شامل لجميع الاشياء، فان السمع لا يعني العلم بكل الأشياء، وانما يشمل العلم بالمسموعات فقط. كذلك البصر ليس العلم بجميع الأشياء وانما يشمل العلم بالمبصرات فقط. اذن فالارادة وفي عين اتحادها بعلم الحق، إلّا انها تتعلق بالامور المقدورة فقط لا بالامور الممتنعة. والنتيجة التي يمكن استحصالها من هذا الكلام هي ان ذات البارئ تعالى عالمة بجميع الأشياء، وتريد كافة الخيرات الممكنة، وسميعة لجميع المسموعات، وبصيرة لجميع المبصرات. وطبقاً لهذا الرأي ايضاً يعد الشر غير مراد بالذات في عالم الوجود. وبما انه يعد من لوازم الخيرات الكثيرة، فانه داخل الى القضاء

الالهي بالعرض[1].

ولابد من التنويه هنا الى ان العلم بأسماء الله تعالى، من أدق العلوم وأشرفها، اذ انه العلم الذي امتاز به آدم وتفوق بواسطته على الملائكة. ويستشف هذا المعنى من بعض الآيات القرآنية مثل:

﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين﴾[2].

وكان صدر المتألهين من بين من تدبر في الآيات القرآنية المتحدثة عن أسماء الله واستطاع ان يعرض الكثير من الامور المهمة. انه يرى ان المراد بالاسم ـ الذي ورد في صيغة الجمع ـ في هذه الآية ليس ذلك الشيء الذي تحدث عنه الكثير من المتكلمين. فيرى هؤلاء وكذلك أهل الظاهر ان الاسم لفظ وقد وضع في عالم اللغة بازاء أحد المعاني. ويرى صدر المتألهين ان هذا المعنى غير متناسب مع ما جاء في الآية الكريمة مستعيناً ببعض الشواهد لاثبات ما ذهب اليه.

يتمسك في الشاهد الأول بالآية الكريمة ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[3] ويذهب الى ان اتصاف اسماء الله بصفة الحسنى يشعر بأن هذه الاسماء ليست من مقولة الألفاظ وانها ليست هيئة أو شكلاً كي تعرض على الصوت، اذ لا توجد مزية او شرف خاص في عالم اللغة والألفاظ،

(١) المصدر السابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٣) سورة الاعراف، الآية ١٨٠.

وليس بالامكان تقديم بعض الالفاظ على البعض الآخر من حيث كونها الفاظاً. والدليل على ذلك هو ان جميع الألفاظ من نوع واحد وتؤلف الهيئة العارضة على الصوت.

ويرى صدر المتألهين عدم وجود تفاوت بين لفظ الكفر ولفظ الايمان ولا بين لفظي النور والظلمة ولا بين لفظي الحسن والقبح من حيث كونها تؤلف الهيئات المسموعة. ولابد من البحث عن التفاوت فيما بينها في التفاوت فيما بين المعاني ومدلولاتها.

ويتمسك صدر المتألهين في الشاهد الثاني بالآية الكريمة ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾[1] ويرى ان مضمون هذه الآية يوحي بوجوب تسبيح اسم الله تعالى. ولاشك في ان الاسم بالمعنى العادي والظاهري لهذه الكلمة لا يُسبَّح، وانما الشيء الوحيد الذي بالامكان توقعه من الاسم بمعنى اللفظ الموضوع للمعنى ان يقع واسطة للقيام بالتسبيح. ومن الواضح أن ما يقع واسطة للقيام بالتسبيح، ليس بامكانه ان يُسبَّح. اذن ان ما يجب ان يُسبَّح ليس اللفظ أو الهيئة العارضة على الصوت.

وتناول صدر المتألهين في الشاهد الثالث ما يلي وهو أن ما يوجب تفوق آدم على الملائكة ليس مجرد تعلم الألفاظ وحفظها، لأن اللفظ من حيث هو لفظ لا يوجب الكمال كما ان حفظه لا يبعث على التفوق والتميز. ويرى هذا الفيلسوف ان الاسم عبارة عما يوضح حقيقة الشيء وحدّه. فمفهوم الحيوان الناطق بامكانه ان يكون اسماً لأنه يشير الى حد

---

(١) سورة الأعلى، الآية ١.

الانسان وماهيته. طبعاً من الممكن أن يكون للشيء الكثير من المفاهيم في وجوده وهويته إلّا انها موجودة بوجود واحد، كالجوهر، والجسم، والنامي، والحساس، والناطق، والموجود، والممكن، والمتحيز، والمتقدر، والمتمكن. فهذه المفاهيم ورغم اختلافها فيما بينها، إلّا انها صادقة جميعاً على الانسان وموجودة بوجود واحد.

ويصدق الكلام أعلاه على البارئ تعالى، لأن صفاته وأسماءه ورغم اختلافها من حيث المفهوم، إلّا انها متحدة من حيث التحقق والوجود وصادقة على ذات البارئ تعالى.

اذن بامكان المسمى الواحد أن تكون لديه أسماء كثيرة في عين وحدته. وتؤلف هذه الأسماء محمولات عقلية يعد كل منها علامة ذاتية. ولا يراد بالمحمولات العقلية الألفاظ والعبارات المستخدمة لأن الالفاظ والعبارات غير محمولة بالحمل الاتحادي. والشيء الوحيد الذي بالامكان قوله بشأن الألفاظ والعبارات هو انها تؤلف أسماء أسماء الله. ومن الواضح أن هناك اختلافاً بين الأسماء وأسماء الأسماء.

اذن بالامكان القول بأن الاسم من وجهة نظر العرفاء عبارة عن المعنى الذي يعود على الذات. ولأجل ذلك يختلف الاسم من حيث هو اسم عن الصفة ويحمل على الذات كأمر لا بشرط.

بتعبير آخر: ان التفاوت بين الاسم والصفة من قبيل التفاوت بين العرض والعرضي عند أهل التحقيق. فالتفاوت بين العرض والعرضي من نوع التفاوت بين بشرط لا ولا بشرط. اي ان ما يؤخذ بشرط لا

غير قابل للحمل ويعد عرضاً، بينما حينما يؤخذ نفس الشيء لا بشرط يصبح قابلاً للحمل ويعد عرضياً.

ولتوضيح هذه الفكرة يمكن الاستعانة بلفظتي البياض والأبيض. فحينما يؤخذ البياض بشرط لا فانه غير قابل للحمل على الجسم. بينما لو أخذ الأبيض لا بشرط، أمكن حمله على الجسم بسهولة. ولو اعتبر أحد التفاوت بين الاسم والصفة كالتفاوت بين المركب والبسيط، فلا يكون قد قال جزافاً.

ويشير صدر المتألهين الى قضية بالغة الأهمية ايضاً حيث يرى اذا كان المرء محروماً من العلم بأسماء الله تعالى فسيكون عاجزاً عن اثبات علم الله بجميع الموجودات لأن الموجودات الامكانية حادثة ومتأخرة بحسب رتبتها الوجودية الخاصة وخارجة عن مرتبة الذات الازلية للبارئ تعالى. ولو عد العلم حقيقةً ذات اضافة فلابد من القول بأن تحقق العلم بدون وجود المعلوم ليس لديه معنى محصل. ولابد على هذا الأساس ان يطرح السؤال التالي: كيف يمكن تبرير علم الله السابق بالموجودات الحادثة والمتأخرة؟ وهناك العديد من الاجابات على هذا السؤال من قبل الحكماء والمتكلمين.

ويرفض صدر المتألهين الكثير من تلك الاجابات ويرى ان البحث عن هذا السؤال يجب ان يتم في دائرة العلم بأسماء الله. فالذي يحظى بالعلم بأسماء الله يعلم جيداً ان العالم الربوبي عظيم وغير متناه. وأن كل ما في عالم الامكان متحقق بنحو أعلى وأشرف في العالم الربوبي. وجميع

هذه الموجودات وفي ذات كثرتها وتفصيلها لكونها مظاهر أسماء الله وصفاته، موجودة بوجود واحد في مرتبة الذات الأحدية. ولأجل ذلك يحيط علم الله تعالى بجميع خصائص الأشياء وماهياتها وانها معلومة لله قبل تحققها في العالم العيني[1].

وعلى ضوء هذه النظرية حُلّت مسألة علم الله تعالى بالجزئيات وليست هناك ضرورة لواسطة العلم بالكليات بالطريقة التي تحدث عنها ابن سينا.

---

(١) اسرار الآيات، ص ٤١ ـ ٤٣.

## آراء رائعة لبعض أهل التحقيق

أشرنا فيما سبق الى ان العلم بأسماء الله تعالى أحد العلوم الغامضة الدقيقة ولا يتاح ادراكه بسهولة. وهكذا نجد خضوع مسألة «تعليم الأسماء» للبحث والنقاش باستمرار، وهناك آراء وأقوال كثيرة لأهل التحقيق بشأن هذا الموضوع الذي أشارت اليه الآية الكريمة. فالله تعالى علم آدم أبا البشر العلم بالأسماء. ولاريب في ان العلم بالأسماء من خصوصيات الانسان ويكشف عن تميزه عن سائر الموجودات وتفوقه عليها.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: ما هي حقيقة الاسم وكيف بامكان العلم بالأسماء ان يؤدي الى تفوق الانسان على الموجودات كافة؟

يرى بعض أهل التحقيق ان الاسم هو ما يدل على الشيء سواء كانت هذه الدلالة مطلقة او باعتبارات بعض صفات الشيء. ولابد من

الالتفات الى ان الدلالة غير محدودة بعالم الوضع ودائرة الألفاظ، وبامكان بعض الدلالات ان تتحقق في غير عالم الالفاظ. اي مثلما تدل الالفاظ على معانيها عن طريق الوضع، تتميز المفاهيم الذهنية والموجودات العينية بخصوصية الدلالة ايضاً.

وهكذا يمكن القول بأن الدلالة مأخوذة في معنى الاسم. وأن الاسم ـ بما هو اسم ـ دال على معنى دائماً. وحينما تؤخذ الدلالة في معنى الاسم فلابد من الاعتراف: كلما كانت الدلالة اقوى، كان معنى الاسم أوضح.

ونستخلص من ذلك كله ان الدلالة المبتناة على الوضع ـ سواء كانت في عالم الألفاظ او عالم النقوش ـ أضعف أقسام الدلالة، لأن الدلالة اذا كانت قائمة على الوضع فلابد أن تكون بحاجة الى وضع الواضع.

ولاريب في ان ما كان محتاجاً، لا يعد أمراً محكماً وراسخاً. والوضع على هذا المنوال ايضاً في المفاهيم الذهنية ودلالاتها على الموجودات الخارجية، لأنّ المفاهيم الذهنية ضعيفة من حيث الوجود وهناك شك على صعيد كيفية تحققها، حتى ذهب بعض المفكرين الى انكار الوجود الذهني وعدوا العلم الحصولي ليس سوى نوع من الاضافة بين العالم والمعلوم.

ويرى آخرون بشأن العلم الحصولي أيضاً ان العالم يشاهد صورة المعلوم في عالم المثال عن بعد. فيما قال آخرون انه يرى صورة المعلوم في رب النوع لذلك الشيء. وهناك فريق آخر يقول بالشبح ويرى ان

عالم الخارج يُنقش في العلم الحصولي على شكل شبح في ذهن العالم. ولاشك في ان كبار أهل الحكمة يؤمنون بحضور الماهيات في الذهن وقد استعانوا بعدد من البراهين لاثبات ذلك. ورغم هذا لاشك في ان دلالة المفاهيم الذهنية على الموجودات الخارجية لا تصل قط الى الدلالة التي تتحقق في قلب الموجودات العينية.

فدلالة الموجود العيني على وجوده، لا دخل فيها لأي وضع، وخالية من كل ابهام وغموض. والعارفون بهذه الدلالات يعتبرون الموجودات جميعاً آيات الله الواضحة البينة ووجودهم مستمد من أسماء الله. وقد ورد عن اولياء الله تعالى انهم قالوا: نحن اسماء الله الحسنى، كما ورد ايضاً: «وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء»[١] وعبارات اخرى بهذا المضمون، مما يدل على ان الموجودات العينية تعرف بعنوان الاسم.

طبعاً اهل العرف واولئك الذين لم يجتازوا مرحلة الجمود على الظواهر لا يدركون من اطلاق عنوان الاسم سوى الالفاظ والنقوش فقط، لأنهم لا يشاهدون سوى المحسوسات. انهم لا يرفضون فقط دلالة الموجودات العينية والخارجية على غيرها كأسماء، بل ويشككون ايضاً في مدى حضور المفاهيم في الذهن ودلالتها الطبيعية على عالم الخارج.

والأمر الآخر الذي يستحق الاهتمام هو ان الاسم من حيث هو

---

(١) دعاء كميل.

اسم، ذو جانب مرآتي يُظهر المسمى دائماً. ولاشك في ان ما كان ذا جانب مرآتي فلن يكون محكوماً بالحكم بشكل مستقل، وتعود الأحكام التي تُحمل عليه الى المسمى. وقد يلاحظ المسمى بشكل مستقل أحياناً ولا يراعى جانبه المرآتي، وسيكون في هذه الحالة ذا أحكام في نفسه. اي حينما يلاحظ الاسم في نفسه، فبامكانه ان يكون محكوماً عليه وكذلك محكوماً به. ولهذا ورد في الحديث: «ان عابد الاسم كافر، وعابد الاسم والمعنى مشرك، وعابد المعنى بايقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه موحد».

وأشار القرآن الكريم الى الاسماء الملاحظة بشكل مستقل، وذم اولئك الذين يلاحظونها بهذه الطريقة، فقال: ﴿إنْ هي إلّا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان﴾[1].

الموجودات العينية والحقائق الخارجية بما أنها مرآة وجود الله وعاكسة لصفاته، فليست محكوماً عليها ولا محكوماً بها.

سبق ان ذكرنا بأن موجودات عالم العين يمكن ملاحظتها من جهتين:

اولاً من حيث انها مرآة الغير وتؤلف في جميع هويتها الدلالة على الله تعالى. وثانياً تجاهل تجانبها المرآتي وبالتالي اختفاء دلالتها على الله كاسم. وقد ذمت الآية السابقة الجهة الثانية. فالآية الكريمة ﴿وعلم

(١) سورة النجم، الآية ٢٣.

آدم الأسماء كلها﴾[1] تقتضي أن يكون العلم بالأسماء من امتيازات البشر وحرمان سائر الموجودات منه. وقد استُعملت كلمة «أسماء» في هذه الآية بالطريقة التي تتضح فيها الجهة الاولى دون غموض. في حين تبعكس كلمة أسماء في الآية ﴿ان هي إلّا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾[2] الجهة الثانية.

فحينما يقال «وعلم آدم الأسماء كلها» فمعنى ذلك ان الله قد أعطى الانسان علم الأسماء سواء كان بنحو الاعداد وعن طريق العلل والأسباب او عن طريق الافاضة.

والعلم بالشيء ليس سوى ظهور ذلك الشيء لنفس الشيء، سواء كان ذلك بنفسه وبنحو الحضور او عن طريق حصول صورته في النفس. وحصول صور الأشياء في النفس قد يتم بالعلم البسيط أحياناً، وعلى أساس الشعور المركب في احيان اخرى.

ويبدو أن ظاهر معنى الآية السابقة ان الله تعالى أفاض على آدم العلم بالموجودات العينية من حيث كونها مرآة وجوده، وأسماءه، وأودع فيه نموذجها. ومن الواضح ان الاسم يختلف عن المسمى، وما عُلِّم للانسان هو العلم بالاسماء. ومن هنا يمكن ان ندرك ان الانسان غير محدود بحد ما ولا يتوقف في مراحل تكامله قط، لأن علمه بالموجودات ليس سوى العلم بأسماء الله تعالى. ومن المقطوع به ان

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٢) سورة النجم، الآية ٢٣.

العلم بالأسماء من حيث هي اسماء، لا حدّ له ولا نهاية. ولذلك حينما يُعبر عن الموجودات بالأسماء، يمكن ان نفهم ان الانسان لا يقبل المحدودية ولا يتوقف حتى يبلغ مرحلة الوصول.

ومما يجدر ذكره هو ان كلمة «الأسماء» في الآية الكريمة، مضافاً الى انها تفيد العموم، فانها مؤكَّدة ايضاً بقيد «كلها». ويشير هذا التأكيد الى أن كل شيء قد اودع في وجود آدم وليس هناك شيء خارج عن دائرة وجوده. وربما ليس مبالغة لو قيل ان حقيقة كل شيء كامنة في وجود الانسان، وان ما يتحقق خارج وجوده، رقائق حقائق متحققة في وجود الانسان[١].

وهكذا نستنتج ان الموجودات العينية تُعد أسماء نظراً لدلالتها على وجود الله، لأن اسم الشيء ـ وكما سبق ـ ما يدل على ذلك الشيء سواء كانت تلك الدلالة بصورة مطلقة او على أساس بعض صفاته. اي ان الدلالة على شيء باعتبار بعض صفاته، تُعد اسماً ايضاً.

وتحدث الكثير من اهل المعرفة عن هذه المسألة بعبارة اخرى وقالوا بأن موجودات العالم مظاهر لصفات الله. وأشار هؤلاء ايضاً بأن مظهرية الموجودات لصفات الله ليست على وتيرة واحدة وهي تختلف من الخفاء والظهور. وذهب هؤلاء كذلك الى ان الرسول ﷺ مظهر للصفات الالهية كافة على سبيل الاستواء، في حين بامكان سائر

---

(١) تفسير بيان السعادة، تأليف الحاج سلطان محمد غنابادي، ط ٢، ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

الموجودات ان تكون لديها مظهرية لبعض الصفات الالهية فقط.

فحينما يقال بأن الرسول الاكرمﷺ مظهر جميع الصفات الالهية على سبيل الاستواء فمعنى هذا ان وجوده في جميع أقاليم الوجود أشبه بخط الاستواء. ولذلك حينما يتلألأ نور الحقيقة في السماء ويصل من استواء سماء الدنيا الى وجود خاتم الأنبياء، فان جسمه وعلى عكس سائر الاجسام لا يخلف ظلاً. ومن هنا يمكن التوصل الى معنى آخر وهو انه يرى من وراء ظهره مثلما يرى من أمامه. ويصدق هذا الكلام على وصي الرسولﷺ أيضاً.

صدر المتألهين الشيرازي في ذات الوقت الذي يُعد فيلسوفاً، يُعد محدثاً أيضاً ويمكن الاعتماد على كلامه على هذا الأساس. وقد تحدث عن الموضوع أعلاه في بعض آثاره وقال: «فتحدس من ذلك معنى قولهم ان النبيﷺ والوصيعليه السلام يرى من خلفه كما يرى من قبله»[١].

ما اورده صدر المتألهين على شكل حديث يمكن قراءته على وجهين وسيكون لكل قراءة معنى يختلف عن المعنى الآخر. الوجه الاول أن تُقرأ كلمة «يرى» بصيغة المعلوم ـ اي يرى ـ ومعنى هذا ـ وكما ذكرنا ـ انه يرى الأشياء التي من خلفه بنفس وضوح رؤيتها من امامه. والوجه الثاني أن تُقرأ كلمة «يرى» بصيغة المجهول ـ أي يُرى ـ ومعنى هذا انه يشاهَد من خلفه كما لو يُشاهد من أمامه. وهذا المعنى وإن كان منسجماً مع عدم امتلاك جسم الرسولﷺ للظل، غير ان هناك

---

(١) المظاهر الالهية، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٢٤.

أحاديث اخرى تعزز القراءة الاولى. ومنها الحديث الذي رواه عنه ابو هريرة وجاء فيه: «ان رسول ﷺ قال: هل ترون قبلتي هاهنا، والله ما يخفى عليّ ركوعكم ولا خشوعكم واني لأراكم من وراء ظهري». وهناك حديث آخر كالتالي: «عن انس عن النبي ﷺ قال: اتموا الركوع والسجود فوالله اني لأراكم من بعد ظهري اذا ركعتم واذا سجدتم»[١].

وهكذا نرى ان هاتين الرواتين المنقولتين عن طريق أهل السنة ـ وهما روايتان معتبرتان ـ تحملان مضموناً واحداً يشير الى ان الرسول كان يبصر من وراء ظهره. ويستشف من أمثال هذه الروايات والأحاديث ان جسمه لم يكن لديه ظل لأن وجوده المقدس عبارة عن نور، والنور لا ظل له بحسب ذاته وطبيعته.

وقيل الكثير بشأن مظهرية خاتم الأنبياء ﷺ لصفات البارئ تعالى ومنها ما ذهب اليه روزبهان البقلي الشيرازي في كتاب «عبهر العاشقين» حيث يقول: ان جماله نور تجلي الذات لأنه مرآة صفات الذات. فما في هذا العالم منه علامة لذلك العالم، فهو موج لجة بحر القِدم العميق قد ظهر من العدم. وحصل للخلق طريقان لحب ذلك السيد: ظهر الحب عند بعضهم من موافقته، وعند البعض من تأثير رؤيته وصحبته والتخلق بخلقه العظيم والذي أسماه الحق تعالى بالعظيم لأنه قد

---

(١) التاج الجامع للاصول في احاديث الرسول (ص)، منصور علي ناصف، ط بيروت، ج ١، ص ١٩٧.

تخلق بخلقه. نُقش خَلقه بنقش «خلق الله آدم على صورته» لأنه قال: لعمرك. وكان خُلقه صفة للحق لأنه قال: وانك لعلى خلق عـظيم[1].

فانظر ماذا لدى اهل المعرفة من دلالات في عشق الحق تعالى، وعشق احبائه ومحبة عبيده، وماذا لديهم من اشارات في الحب الانساني ومحبة اقران الحبيب. فقاعدة العشق هي ان العاشق يسمع بروحه نباح كلاب زقاق الحبيب في منتصف الليل لأنه من أسباب العشق.

ويرى روزبهـان ان العشق اصبح صفة لله تعالى حـتى انـه أسمـى ابراهيم عليه السلام بالخليل ودعا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بالحبيب، ففنيت جميع المـقامات في جوار الحق كالخوف والرجاء والصبر والتوكل عدا الرضا لأنه صفة البارئ تعالى. والمحبة هي الاخرى صفة ذاتـية يـتصف بهـا العـاشق والحبيب ولذلك فانها لا تفنى ولا تقبل الزوال. ومُفرح قلب الأولياء في «جنة المأوى» هو عشق الله وحبه، لأن تأثير رؤيـة الجـمال القـديم والآلاء العميمة ازلاً وأبداً، لا يزول في الدارين حقيقة لا مجـازاً لأن معدنه الأصلي عين الله التي لا تقبل التغيير.

ويتحدث روزبهان في موضع آخر عن مسألة علم الأسماء وخلافة الانسان قائلاً: لما أخرج الله تعالى بذر الفطرة من قالب القدرة الى تربية حسن القدم ومن طريق العدم الى عالم الحدثان، قال للـملائكة ﴿اني جاعل في الارض خليفة﴾[2]، فـارتدى آدم خـلعة الخـلافة وارتـوى

---

(١) الشيخ روزبهان البقلي، عبهر العاشقين، تحقيق جواد نوربخش، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

برحيق عِلم ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[1] من خزانة الاسرار، فتتوج بنور الكبرياء واحتزم بحزام العبودية في مقام الحرية، وتزيّن بلباس الصفات وأنوار الذات. وقد امتدح الله مثل هذه العروس في ملأ ملاح الملكوت فقال: ﴿صوّركم فأحسن صوركم﴾[2]. وقد قيل كل هذا في آدم لأنه صفي المملكة، وبديع الفطرة، وخزانة الأمانة، ومصنع الحكمة، ورائد مسافري طريق القدم من ولاية العدم[3].

ويرى روزبهان أيضاً ان حب يعقوب ليوسف عليه السلام دليل عظيم للعشاق في الحب الانساني لأن حبه لم يكن سوى حب الله، وجماله واسطة لجمال الحق في الحب، ولهذا قال سيدنا صلوات الله عليه في يوسف انه أُعطي شطر الحسن. وفي حسنه وردت معجزات وآيات، لأن في آياته أمارة جمال الله[4].

وهكذا فان الشيخ روزبهان يرى ان حب يعقوب ليوسف، من مقولة العشق الالهي وجماله مظهر للجمال الالهي. ولذلك يقول في موضع آخر بأن الحب صفة القدس في معدن القدس وانه منزه عن تغير الحوادث، لأن الحب صفة لله تعالى قبل وجود الاكوان والحدثان.

ويرى الشيخ روزبهان ان العاشق كلما ازدادت رؤيته للحسن الأصلي في صفات معشوقه، ازداد عشقاً وحباً له، لأن لمصباح العشق

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٢) سورة المؤمن، الآية ٦٤.

(٣) عبهر العاشقين، ص ٢٦.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٧.

زيتاً من حُسن القِدم يزيد العشق بزيادته وينقص بنقصانه، لأن الحب متحد بالأصل مع الحسن، وبقاء الحب بقاء الحسن، بحيث ينقص الحب لدى المحب حينما تختفي شمس الحسن عن وجه الحبيب تحت سحب الحواس بفعل صروف الحوادث وزحمة الطبائع وسير العناصر وتغيير العمر، اذ بغروبه يتغير عالم الصورة. فحينما لا يجد قلب العاشق شمس الحسن، يطلب معدناً آخر. فلا تعجب ان يقل ذلك العشق لدى العاشق في كبر سن المعشوق، لأن النور لا يبقى لدى المعشوق اكثر من وقت الفطرة وحتى عنفوان الشباب، ثم يميل قمر الحسن بعد ذلك نحو مغرب الأزل، لأن ظلمة المعاصي تسري من ليل القهر في صفته وصورته. والعقلاء يعلمون حينما يقبل الليل يختفي ضوء الشمس، عدا أهل الولاية حيث قال تعالى فيهم: ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناهُ أسفل سافلين إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾(١).

ثم يعلق الشيخ روزبهان بعد ذلك على هذه الآية قائلاً: الم تسمع أن يوسف عليه السلام كان يزداد حسناً وجمالاً في كل يوم، وألم تسمع الآية ﴿وألقيتُ عليك محبةً مني﴾(٢) حيث كان نور موسى عليه السلام اكثر سطوعاً في شيخوخته(٣).

وهكذا نرى ان الشيخ روزبهان يعتقد أن العشق والحسن، من العالم

(١) سورة التين، الآيات ٤ ـ ٦.

(٢) سورة طه، الآية ٣٩.

(٣) عبهر العاشقين، ص ٤٥.

القدسي، وأن جمال العالم ظهور لجمال البارئ تعالى. ويؤمن هذا العارف الكبير انه لا يمكن مشاهدة الجمال الالهي إلّا بعين البارئ تعالى، وهذا لا يُتاح إلّا اذا تم التخلص من الأنانية.

ويتساءل الشيخ روزبهان: اذا لم نكن نحن العشق والعاشق والمعشوق، فمن هم؟ ويرى ان وجود الانسان، مرآة لظهور الحقيقة، ويقول: «أنا عاشق أنا بدون أنا». فحينما تزول الأنانية، يتحد «أنا»، العاشق مع «أنا» المعشوق. وهذا هو ذات الشيء الذي اشرنا اليه في مطلع البحث وقلنا بأن بعض اولياء الله يعتبرون أنفسهم أسماء الله الحسنى ويقولون أن ليس هناك اسم اكبر منا، كما ورد في أحد الأدعية «وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء»[1]. فأركان الأشياء قائمة بالأسماء الكاملة، حيث يُعد نور خاتم الأنبياءﷺ، الصادر الأول من مبدأ الغيب.

المستشرق الفرنسي هنري كوربن قام بدراسة لآثار الشيخ روزبهان وأشار الى أمر من الضروري ذكره: يتميز روزبهان عن المتصوفة السابقين برفض الزهد الذي يجعل الحب الانساني في مقابل الحب الالهي. فهو يعتبر هذين النمطين من الحب حباً واحداً. كما انه لا يتحدث عن انتقال الموضوع الانساني الى الموضوع الالهي وانما عن استحالة وتغيير ماهية الشخص. فكتاب «عبهر العاشقين» يكشف النقاب عن نبوة الجمال، وينظر الى الرسولﷺ كنبي لدين الجمال،

---

(١) دعاء كميل.

ويعود من جانب آخر الى منهل الحب الأزلي اعتماداً على امكانات الفكر الافلاطوني للتنسيق بين الشاهد الأزلي والمعشوق. والى هذا يعود اضفاء التشخص على تغيير ماهية الشخص في قصة ليلى والمجنون. فمجنون ليلى يتحول في ذورة حبه الى «مرآة الله»، فيشاهد الله صورته الأبدية بعين العاشق في المعشوق. المدركون لهذه الحقيقة، هم شهداء يشهد الله بواسطتهم على نفسه، وعيون ينظر الله تعالى بواسطتها الى العالم، وهذا ما يجعل كلام الشيخ روزبهان قريباً الى كلام ابن العربي الى حد ما[١].

ولو التفتنا الى النقطة التالية وهي ان الله لا يشاهد غيره، فلابد من الاعتراف بالحقيقة الاخرى وهي ان الانسان ليس بمقدوره ادراك الله تعالى إلّا بالنظر الالهي، وهذا لا يُتاح إلّا اذا أُزيحت الأنانية. فحينما تُزاح الأنانية، تُصبح عين الانسان واذنه وجميع ادراكاته الهية. والادراك الالهي لا يجد غير الله. وفي هذه المرحلة ليس هناك تفاوت بين أن يُقال الانسان يجد الله او ان الله يشاهد نفسه عن طريق الانسان.

وفسر بعض كبار العرفاء الحديث القدسي المعروف بالكنز المخفي وفق هذا الاسلوب وقالوا: ان الله لديه في مقام غيب الغيوب سر الكنز المخفي ويُحب أن يُعرف، فيخلق المخلوقات، فتُصبح الموجودات في هذا

---

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، هنري كوربن، ترجمة د. جواد الطباطبائي، ج ٤، ص ٦٣.

الخلق موضوع معرفته. ومن التجليات الالهية ان يتجلى الله في صورة افراد هم بمثابة واسطة لظهور الأسماء الالهية. ومن الواضح ان الانسان ليس بامكانه تجريبياً ان يعرف هذه الأسماء إلّا من خلال معرفته بنفسه. ولهذا السبب يمكن القول ان الله يكشف نفسه للانسان بواسطة الانسان نفسه، وهذا هو معنى ومضمون الحديث القدسي القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

فحينما يقال ان معرفة النفس معرفة الرب، فمعنى هذا ان الله يعرّفنا نفسه بواسطتنا. وفي هذه الجملة كامن هذا المعنى وهو ان الله تعالى قد وقع موضوعاً لمعرفته بخلق الانسان.

ان ما ذُكر هنا مستوحى من كلام لمولى الموحدين علي بن ابي طالب عليه السلام يقول: «نور يشرق من صبح الأزل فتلوح على هياكل التوحيد آثاره، شهد الله انه لا اله إلّا هو».

# الاسم، المرآة، الآية

مر سابقاً ان بعض اهل التحقيق يرى ان الدلالة مأخوذة في معنى الاسم، وان الاسم بما هو اسم دال على معنى دائماً. ولو سلمنا بأن الدلالة غير محدودة بعالم الوضع والألفاظ والنقوش، فلابد من الاعتراف بتحقق الدلالة في الموجودات العينية ايضاً، ويمكن عدّها اسماً من حيث دلالتها على الغير. وحينما يكون الموجود العيني اسماً دالاً على معنى ومشيراً الى الغير، يُعد وجود الانسان اسماً كبيراً وعاكساً لجميع صفات الجمال والجلال الالهية. ويكمن سر عظمة الانسان في هذا المعنى أيضاً لأن كل موجود من موجودات عالم الوجود يدل على الغير من جهة واحدة فقط ويعكس صفة واحدة من صفات البارئ تعالى، بينما يُعد الانسان مظهراً لجميع الأسماء والصفات الالهية ومرآة عاكسة لها جميعاً.

ومن ينظر الى الموجودات العينية كاسم او كمرآة دالة على البارئ تعالى، فانه ليس لا يحتقر الموجودات العينية فحسب، وانما يعترف للعالم المحسوس بواقعية عميقة ايضاً. طبعاً لابد من تجنب الوقوع في فخ نوع من الشعور الناقص الذي يعتبر الظواهر شيئاً كما لو يقال بأنها جواهر مشخصة من حيث علم الوجود، لأن الظواهر محل تجليات الله، وواقعياتها حكم أساسي للادراك، وليس بنفسها واقعاً او موجوداً مستقلاً. اي انها مظهر لتجلي وظهور وجود البارئ تعالى لأن وجوده لولاها لظل في وحدته الخالدة التي أسماها بالكنز المخفي.

والجدير بالذكر بأن كثرة المظاهر وتعدد التجليات لا يتنافى مع وحدة المتجلي قط. وبقاء وجود البارئ تعالى خالد في الوحدة الصرفة دائماً. ويرى أتباع مذهب ابن العربي العرفاني ان البارئ تعالى وفي ذات وحدته وبساطته لديه تجليات مختلفة ومتعددة، ويستعينون بعدد من الأمثلة لتوضيح ذلك: فالبحر وفي ذات وحدته يتميز بالامواج المختلفة التي تستقطب الاهتمام. وكذلك المرآة متعددة الوجوه فان بامكانها ان تعكس صوراً عديدة لحقيقة واحدة.

وكان نور الدين عبد الرحمن الجامي ـ عارف القرن التاسع الهجري الكبير ـ شديد الانكباب على آثار ابن العربي، وقد انبرى في كتابه «اللوائح» لتسليط الضوء على هذه المسألة وقدّم مشروعاً عاماً في هذا المضمار. لقد أثبت من خلال آثاره ان الانسان في رؤيته العرفانية نحو الكون ليس بمقدوره الانفصام عن التجلي الالهي الكلي. فالانسان ـ من

وجهة نظره ـ يتصل في سلوكه العرفاني بمبدأ الوجود عن طريق اتصال خاص. والوظيفة المهمة التي لابد لسالك طريق الحق من أدائـها، ان يكتشف ارتباطه بالموجودات من جهة، وبالوجود الكـلي مـن جـهة اخرى، وقبول ذلك عن رضا وتسليم.

وتحدث الجامي في اللائحة الخامسة والعشرين من كتاب «اللوائح» بشكل مفصل عن هذا الموضوع وقال بأن حقيقة الحقائق والتي هـي الذات الالهية، تمثل حقيقة جميع الأشياء. وأنه تعالى في حد ذاته واحد لا ينفذ اليه العدد، إلّا انه من حـيث التـجليات المـتكثرة والتـعينات المتعددة في المراتب، تارةً حـقائق جـوهرية مـتبوعة وتـارة حـقائق عرضية تابعة. اذن فهو تعالى ذات واحـدة لكـنها تـتكثر بـواسـطة الصفات المتعددة للجواهر والأعراض، اي انه واحد من حيث الحقيقة وغير متعدد ولا متكثر.

يرى الجامي ان هذه العين الواحدة حق من حيث التجرد والاطلاق عن التعينات والتقيدات المذكورة، وخلق من حيث التـعدد والتكـثر الذي هو واسطته للتلبس بالتعينات. ويؤكد كذلك ان العالم ظاهر الحق والحق باطن العالم، وأن الخلق حق قبل ظهور العين، والحق خلق بعد ظهور العين، بل هو حقيقة واحدة، وما الأولية والآخـرية والظـهور والبطون، إلّا مـن نسـبه واعـتباراتـه ﴿هـو الاول والآخـر والظـاهر والباطن﴾[1].

(١) سورة الحديد، الآية ٣. راجع لوائح الجامي، تحقيق يان ريشار، ص ٨٨.

وهكذا يتحدث عبد الرحمن الجامي وبصراحة كاملة عن نوع من وحدة الوجود، كاشفاً النقاب بذلك عن سلوكه نهج ابن العربي في هذا المجال. واستعرض في اللائحة السادسة والعشرين آراء الشيخ الأكبر في الفص الشعيبي من كتاب «فصوص الحكم»، وتحدث عن مسألة الخلق الجديد على أساس المشرب الأشعري فقال: العالم عبارة عن أعراض مجتمعة في عين واحدة هي حقيقة الوجود، وهو متبدل ومتجدد مع الأنفاس والآنات. فيذهب في كل آن عالم الى العدم ويأتي مثله الى الوجود، وقد غفل اكثر اهل العلم عن هذا المعنى كما قال سبحانه ﴿بل هم في لبسٍ من خلق جديد﴾[1]، ولم يطلع على هذا المعنى أحد من أرباب النظر عدا الاشاعرة في بعض اجزاء العالم التي هي الأعراض فقالوا: «الأعراض لا تبقى زمانين»، وعدا الحسبانية المعروفين بالسوفسطائية، في جميع أجزاء العالم جواهر كانت او اعراضاً. وقد أخطأت كل من هاتين الفرقتين من وجه: أخطأ الأشاعرة لاثباتهم جواهر متعددة وراء حقيقة الوجود وأن الأعراض المتبدلة المتجددة قائمة بها، ولم يعلموا أن العالم بجميع أجزائه ليس سوى أعراض متجددة متبدلة مع الأنفاس مجموعة في عين واحدة، تزول في كل آن من هذه العين، وتتلبس بها أمثالها. اذن فالناظر يقع في الخطأ لتعاقب الأمثال ويتصور أنها أمر واحد مستمر. وأما خطأ السوفسطائيين فانهم ومع قولهم بالتبدل في العالم بأسره إلّا انهم لم

---

(١) سورة ق، الآية ١٥.

يلتفتوا الى وجود حقيقة واحدة تتلبس بصور وأعراض العالم، ولا ظهور لها في المراتب الكونية إلّا بهذه الصور والاعراض، كما لا وجود لهذه الصور والاعراض في الخارج بدون تلك الحقيقة الواحدة.

ويذهب الجامي كذلك الى ان أرباب الكشف والشهود يرون ان الله تعالى متجل في كل نفس بتجل جديد، ولا تكرار في تجليه قط. اي انه تعالى لا يتعين ولا يتجلى في آنين بتعين واحد، وانما يظهر في كل نفس بتعين آخر ويتجلى في كل آن بشأن آخر. والسر في ذلك يتمثل في ان لله تعالى أسماء متقابلة، بعضها لطفية وبعضها قهرية، وجميعها عاملة لا يجوز التعطيل على اي منها. اذن بما انها حقيقة من الحقائق الامكانية، فانها مستعدة للوجود بواسطة حصول الشرائط وارتفاع الموانع، فتتلقفها الرحمة الرحمانية وتفيض عليها الوجود. ويتعين ظاهر الوجود - بواسطة التلبس بآثار وأحكام تلك الحقيقة - بتعين خاص ويتجلى بحسب ذلك التعين. ثم ينسلخ بعد ذلك عن ذلك التعين بقهر الأحدية الذي يقتضي اضمحلال التعينات وآثار الكثرة الصورية، ثم يتعين في ذات الوقت وبمقتضى الرحمة الرحمانية بتعين آخر خاص مماثل للتعين السابق، ثم يضمحل في ذات الآن بقهر الأحدية ويحصل تعيّن آخر بالرحمة الرحمانية، وهكذا الى ما شاء الله. اذن لا يحصل تجل واحد في آنين، فيذهب في كل آن عالم الى العدم ويشق عالم آخر طريقه الى الوجود. غير ان المحجوب ونظراً لتعاقب الأمثال وتناسب الاحوال يتصور أن العالم على حال واحدة، وعلى منوال واحد في ازمنة متوالية.

وهكذا نرى من عبارات الجامي اعلاه انه وفي ذات الوقت الذي أشاد بالأشاعرة لقولهم بأن الاعراض لا تبق على حال واحدة في آنين، رفض ما ذهبوا اليه بشأن اثبات الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ.

الجامي يرى عدم وجود جوهر في العالم وليس هناك شيء قائم بذاته عدا سبحانه وتعالى. ولتوضيح فكرته هذه يقول: والدليل على ان العالم مجموع في اعراض مجتمعة في عين واحدة بمثابة حقيقة الوجود، هو انهم وان لجأوا الى تحديد حقائق الموجودات، إلّا انه لا يظهر في حدودها شيء غير الأعراض. فحينما يُقال مثلاً الانسان حيوان ناطق، والحيوان جسم نام متحرك بالارادة، والجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، والجوهر موجود لا في موضوع، والموجود ذاتٌ لها تحقق وحصول. فكل ما هو مذكور في هذه الحدود يُعد من قبيل الأعراض، عدا تلك الذات المبهمة المرادة في هذه المفاهيم؛ لأن معنى الناطق هو ذات لها النطق، ومعنى النامي هو ذات لها النمو، وهكذا. فهذه الذات المبهمة هي عين وجود الله، ووجود حقيقي قائم بذاته ومقوم لهذه الأعراض(١).

وهكذا نرى ان الجامي يرفض رأي الفلاسفة كلياً في باب مقولة الجوهر، ويرى عدم وجود فصل مقوم في مضمار الحدود والتعاريف. ويرفض كذلك الفصل الاشتقاقي والفصل المنطقي ويغلق باب اثبات

---

(١) لوائح الجامي، ص ٩٢.

المقولة الجوهرية. ويرى ايضاً ان جميع موجودات عالم الامكان كالأعراض لا تبق على حال واحدة في آنين.

ومن الجدير بالذكر انه قد اعترف في اللائحة الخامسة والعشرين من كتاب اللوائح ـ وكما مر ـ بمقولة الجوهر تحت عنوان الحقيقة المتبوعة ويذهب الى ان المقولات العرضية تابعة لها. ولكن يجب ألا نتصور بأن ما أشار اليه في اللائحة الخامسة والعشرين مناقض لما ذهب اليه في اللائحة السادسة والعشرين لأن الجامي يرى اننا حتى لو اعترفنا بالمقولة الجوهرية في ساحة الفكر الفلسفي، إلّا اننا ليس بمقدورنا اعتبارها جوهراً مستقلاً في مقام مقايستها بالحقيقة المطلقة. فهو يرى ان القول بوجود جوهر فيما وراء العين الواحدة ليس في غاية السقوط فحسب، بل ومخالف لرأي أرباب الكشف وتعليمات الرسل أيضاً.

وينبغي الالتفات أيضاً الى ان الانسان حينما ينظر الى العالم على أساس نظرية علم الأسماء، ليس بامكانه ان يطلق نفس الكلام الذي يطلقه الفيلسوف بدون أخذه لعلم الاسماء بنظر الاعتبار، لأن الذي ينظر الى العالم على أساس علم الأسماء، يرى الموجودات عبارة عن أسماء الله تحت اسم الظاهر، حيث يعد الانسان اسماً من اسماء الله ايضاً. ومن المسلم به ان الاسم من حيث هو اسم ذو جانب مرآتي وغير قابل للتقسيم الى جوهر وعرض. وانطلاقاً من ذلك نرى تاج الدين الحسين بن الحسن الخوارزمي يقول في شرح فصوص الحكم لابن العربي ان

جميع صور الموجودات طارئة على النفس الرحماني والذي هو الوجود والوجود الالهي. اذن فالله تعالى هو الظاهر بهذه الصور المسماة بالخلق. وقد حصل اسم الظاهر بواسطة ظهوره في صور الموجودات. وقد ظهر اسم الآخر لأن العبد ـ أي الخلق ـ قد ظهر الى الوجود بعد العدم، وآخريته بحسب الظهور في العين الحسية وان كان اول الأسماء من حيث الحقيقة العلمية. اذن فالاسم الآخر بعينه الاسم الاول، والظاهر بعينه الباطن[1].

اولئك الذين ينظرون الى العالم على أساس علم الأسماء ليس يرفضون تقسيم الممكنات الى جوهر وعرض فحسب، وانما لا يولون اهمية ايضاً لكثير من التقسيمات الاخرى التي تجري بين الممكنات. فعلى سبيل المثال يعتبر تقسيم الموجود الممكن الى جماد وحيوان تقسيماً مقبولاً وقلما يوجد من يشكك في ذلك، غير ان الذين يتمتعون بعلم الاسماء يرون كل شيء حياً بل ويسمعون حتى كلام الموجودات. ولذلك يرفضون التقسيم السابق ويعدونه متصلاً بدائرة ادراك أهل الحجاب.

يقول الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي في الفص السليماني من كتاب فصوص الحكم: «وما ثم إلّا حيوان إلّا انه بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس وظهر في الآخرة لكل الناس فانها دار الحيوان

---

(١) تاج الدين الحسين بن الحسن الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، الفص السليماني، ج ٢، ص ٥٥٣.

وكذلك الدنيا ...». ويقول تاج الدين الخوارزمي في شرح هذه العبارة: اعلم ان سريان الهوية الالهية في جميع الموجودات يوجب سريان الصفة الالهية في جميع الكائنات كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها من الصفات الكلية والجزئية. ولكن ظهور سريان البارئ تعالى الى كل الصفات في بعض مظاهر الموجودات كالكمّل والأقطاب، وعدم ظهوره في البعض، يدفع بالشخص المحجوب الى تصور ان هذه الصفات معدومة في البعض فيسمي البعض بالحيوان والبعض الآخر بالجماد. غير ان الشيخ الأكبر، نبّه الى عدم وجود شيء غير الحيوان، والحياة لدى الجميع حاصلة بالفعل، غير ان حياة الجمادات مستورة عن البعض ممن هو معروف بجمود القريحة والخمود. وبما أن الآخرة هي دار الحياة، فلابد أن تُعلم فيها حياة جميع الموجودات كاملة وناقصة، كما هو الحال في سماع الجميع لشهادة الجوارح على العبد. اما الكمّل فهم يشاهدون كل شيء في الحياة الدنيا ولا حاجة لهم للانتقال الى دار الآخرة، اذ ورد عن علي عليه السلام انه كان في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكان يسمع سلام الحجر والشجر على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[1].

ومعنى هذا الكلام ان الآخرة باطن هذا العالم. ومن كانت لديه عين ترى الباطن، يشاهد الحقائق في هذا العالم.

وهناك الكثير من الآيات والاحاديث بهذا الشأن لا مجال لذكرها.

ويتحدث الشيخ الأكبر عن التفاضل بين الناس ويعتقد بما ان

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٢.

الاسماء الالهية تتفاضل فيما بينها، فلابد ان يتحقق التفاضل بين الموجودات أيضاً. ويؤكد ان بعض الأسماء الالهية مقدمة على البعض الآخر من حيث الاحاطة والشمول. وهو ذات ما اكد عليه المتكلمون وسبق ان اشرنا اليه.

يذهب المتكلمون الى ان معلومات الله اكثر من مقدوراته لأنه تعالى عالم بامور العالَم الممتنعة في حين ان قدرة الله لا تتعلق بالامور الممتنعة. ويتحدثون عن صفتي العلم والحياة بصورة اخرى، لأن تصور العلم بدون حياة امر مشكل بنفس مستوى تصور الحياة بدون علم.

ويتحدث تاج الدين في شرحه لكلام ابن العربي عن قضية بالغة الأهمية فيقول بأن هوية البارئ تبارك وتعالى متحققة مع كل اسم من الأسماء المتفاضلة سواء كان ذلك الاسم كلياً متبوعاً او جزئياً تابعاً. وبما أن هوية البارئ تعالى مندرجة في كل اسم من الاسماء، فلابد ان يكون كل اسم مجمعاً لجميع الاسماء. وكذلك الأمر بالنسبة للمظاهر الخلقية، فانها وان كان بعضها أفضل من بعض، إلّا انه يوجد في ذات الوقت في كل مفضول أهلية كل فاضل، لأن الهوية الالهية مندرجة فيه. اذن فكل اسم من الأسماء الالهية بحسب هذا الاندراج مجمع جميع الأسماء، ومندرجة فيه خصائص الهوية. ولذلك حاصلة لديه أهلية جميع الكمالات. اذن من الممكن ان يندرج في كل جزء من أجزاء العالم مجموع ما هو موجود في العالم، لأن الحقائق المتفرقة في العالم بامكانها ان تكون قابلة لظهور المعاني والخواص الموجودة في العالم بصورة

متفرقة. ولهذا السبب يمكن القول بأن الباريء تعالى من حيث العلمية أعم في التعلق من حيث كونه مريداً وقادراً، وان كان في ذات الوقت عين العالم والمريد والقادر وليس غير اي منها[1].

ويوصي الشيخ الاكبر بمعرفة الله ولكن ليس من خلال اثباته في مظهر، ونفيه في مظاهر أُخر، وانما لابد من مشاهدة الله تعالى في جميع المظاهر من اجل الايمان به في كل المقامات والعلم به في جميع الحالات.

وما يذهب اليه الشيخ الأكبر هنا يمثل نظرية عرفانية تقوم على اساس علم الأسماء، لكنها تشبه من جهة اخرى ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة ضمن اطار نظرية الكمون والبروز. فهذه النظرية ترى تحقق جميع الموجودات في كل موجود آخر بنحو الكمون، غير ان كل موجود من هذه الموجودات يبرز في ذات الوقت في قالب صورة ما بحسب الشرائط الخاصة. فحينما يوصي ابن العربي بمشاهدة الله تعالى في جميع المظاهر فمعنى هذا ان العالم مثال المرآة التي يظهر فيها الله تعالى بجميع أسمائه. وتحدث عن هذه الفكرة الشيخ محمود الشبستري في منظومته فقال:

اعتبر العالم بأسره مرآة
في كل ذرة الف شمس ساطعة[2]

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٠.

(٢) البيت الفارسي كالتالي:

جهان را سر بسر آیینه‌ای دان    به هر یک ذره‌ای صد مهر تابان

وقال الشيخ محمد اللاهيجي في شرح هذا البيت قـائلاً: اعـلم ان العالم من حيث المجموع كالمرآة التي ظهر فيها البارئ تعالى بـالتفصيل بجميع وجوده الاسمائي. وكل ذرة من هذا العالم مرآة ايضاً ينعكس فيها البارئ تعالى بوجه من وجوهه الأسمائية، لأن كل ذرة هي صورة اسم من الأسماء الالهية، حيث يظهر وجـه ذلك الاسم في تـلك الصـورة، ويتصف كل اسم من الأسماء الجزئية او الكلية بجميع الاسماء، لأن جميع الأسماء متحدة بذات الأحدية وممتازة عن بعضها بخصوصيات الصفات والنسب. والصفات والنسب بدورها لازمة للذات ولا تنفك عنها. اذن يوجد في كل شيء جميع الاشياء غير ان التعيّن يحـول دون الظـهور، وهذا ما يدعى بسر التجليات، اي ان يشاهد العارف جميع الأشياء في الشيء. اذن فالعالم بأسره مرآة وجود البارئ تعالى، اذ يظهر سبحانه بشؤونه الذاتية مفصلاً في هذه المرآة، في حين تختفي مئات الالوف من الشموس في باطن كل ذرة، غير أن تعين تلك الذرة يمنع ظهور كمالات الوجود، لأن ظهور الحق في كل شيء، بقدر قابلية ذلك الشيء.

ولابد مـن الالتـفات الى ان الجـزء والكـل مـتحدان في الحـقيقة ومتساويان لأن ظهور الذات في جميع الأشياء، على السوية بحكم ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾[1]، وقد قال الشيخ الشبستري:

لو فلقت قلب القطرة

لانبثق منها ألف بحر صاف

---

(١) سورة الملك، الآية ٣.

اي لو انفلقت القطرة لظهر كل ما هو كامن في باطنها، وزال تعين القطرة وتحررت من قيدها. ورغم ان القطرة تمثل جزءاً صغيراً من البحر، فانها يخرج منها مائة بحر صاف بل ما لا يحصى من البحار الصافية، لأن حقيقة القطرة ـ وكما تقدم ـ مشتملة على جميع البحار. وقيد الصافي في غاية الجمال، لأن الكدرة تلزم التعين، وحينما يزول التعين يظهر كل شيء صافياً[1]، لأن الحقيقة أعلى وأسفل الشيء، وظهورها واحد في الجزء والكل، وتجلياتها غير متناهية.

طبقاً لما ذُكر يتضح ان سريان الهوية الالهية في جميع الموجودات، أمر يتفق عليه أهل العرفان ولا يعارضه أحد منهم. ويرى تاج الدين الخوارزمي في شرح كلام الشيخ الاكبر ان الحياة موجودة بالفعل في جميع الموجودات ويرى ان الصفات الالهية لا تظهر جميعاً في بعض الموجودات فيتصور الشخص المحجوب ان ذلك الموجود جماد.

وأشار الشيخ محمد اللاهيجي في شرحه لروضة الأسرار للشبستري الى هذه القضية ايضاً وقال: «تتحقق في كل خردلة جميع الموجودات بالحقيقة، غير ان تعين تلك الخردلة يمنع ظهور جميع الحقائق». ونفهم من ذلك ان ما ذهب اليه الخوارزمي عين ما تحدث عنه اللاهيجي، غير ان الخوارزمي ينسب عدم ظهور جميع الحقائق في شيء معين الى احتجاب الناظر، في حين يرد اللاهيجي عدم ظهور جميع الحقائق الى تعين الموجود.

---

(١) شرح روضة الاسرار، تحقيق كيوان سميعي، ص ١١٥ ـ ١١٦.

ولابد من الالتفات الى عدم وجود تعارض بين كلام هذين العارفين ووجود نوع من الوحدة بينهما، وذلك لأن الشخص المحتجب ونظراً للحجاب الذي على عينه لا يلتفت سوى الى التعيّن ويبقى عاجزاً عن مشاهدة جميع الحقائق في الشيء المعين.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن الحق لا يعرفه غير الحق، اي ان الحق لا تراه سوى عين الحق، والحقيقة لا تسمعها سوى اذن الحق. وهناك حديث معروف يشير الى ان الانسان يصل بالنوافل الى درجة بحيث يصبح الحق تعالى عينه وسمعه، فيرى بعين الحق ويسمع باذنه.

رأينا فيما سبق ان الشيخ محموداً الشبستري قد اعتبر العالم بأسره مرآة الله، وفي كل ذرة من ذراته يمكن مشاهدة مئات بل الوف الشموس الساطعة. غير ان هذا العارف الكبير تحدث في موضع آخر من منظومته «روض الاسرار» بشكل آخر معتبراً العدم مرآة الوجود. ومن الصعوبة بمكان ادراك هذه المسألة، وليس من السهل تصور ان يكون العدم مرآة للوجود. فلا شك في ان العدم نقيض الوجود، وخصلة التناقض بمثابة تمانع وتعاند وطرد. وعلى صعيد آخر ندرك ان نسبة المرآة الى ما يُشاهد فيها، ليس من نوع التقابل والتناقض، ولابد من تقويمه تحت عنوان آخر. ورغم هذا كله هناك بيت شعري فارسي للشيخ محمود الشبستري يقول:

عدم آيينه هستى است مطلق

كزو پيداست عكس تابش حق

فيرى البعض ان كلمة «مطلق» في هذا البيت قيد لكلمة «هستي» اي «الوجود» فيصبح معنى الشطر الاول من البيت: العدم مرآة الوجود المطلق. غير ان هناك من يعارض هذا التفسير ويقول بأن كلمة «مطلق» في هذا البيت أُريد بها المبالغة والتأكيد فيصبح معنى الشطر الاول من البيت: العدم مرآة الوجود حقاً.

ولو استعنا لتفسير هذا البيت بالفهم العرفي كان من السهل ادراك معناه وهو المعنى الذي تلعب فيه كلمة «مطلق» دور التأكيد، والذي يُعد استعمالاً شائعاً في العرف الفارسي. وقد يقال ان العدم هنا اعم من العدم المطلق او عدم الملكة والمضاف او الأعيان الثابتة التي قال العرفاء فيها «ما شمت رائحة الوجود».

ويميل الشيخ محمد اللاهيجي[1] في شرحه لروضة الأسرار نحو المعنى الثاني، ولذلك تحدث بالتفصيل عن وقوع الأعيان الثابتة مرآة لوجود الحق تعالى، فقال: ان ما يقع مرآة لوجود الحق هي أعيان الممكنات التي تُعد عدماً اضافياً. وتُعد الأعيان الثابتة عدماً نسبةً الى الوجود الخارجي، إلّا انها تتمتع بالوجود العلمي والشيئية الثبوتية، فأعيان الممكنات ثابتة بالعدمية في علم الله، ولا تتحقق بالوجود العيني قط. ويدعوها الحكماء والفلاسفة بالماهيات، والمتصوفة بالأعيان الثابتة.

وتحدث الشيخ محمود الشبستري كثيراً عن مرآتية العدم

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٤.

واستعرض الكثير من الامور ومنها ان صورة الحق تعالى تنعكس في مرآة العدم، ويؤلف وجود الانسان عين هذه الصورة. ويشير الشبستري ايضاً الى ان الحق تبارك وتعالى هو انسانُ هذه العين ونورها.

للشيخ الشبستري بيت شعري يشير فيه الى الانسان بمثابة العين. فبما ان الأشياء تشاهد بالعين، كذلك الأسرار الالهية والمعارف الحقيقية تظهر بواسطة الانسان. اي بالامكان القول ان الحق تبارك وتعالى يشاهد جماله بعينه في صورة الانسان الذي يُعد عين العالم. اي ان الانسان عين العالم، والعالم صورة وجود الحق تعالى، والحق نور هذه العين.

وربما ليس خطأ لو قيل ان النسبة بين الحق تبارك وتعالى والانسان هي ذات النسبة بين الانسان والعالم. ويمكن تفسير هذا الكلام كما يلي: مثلما ان الله تعالى قد ظهر في الانسان وأصبح عينه ويشاهد نفسه بعينه، أصبح الانسان عين العالم ويشاهد نفسه بعينه في قلب العالم بالتفصيل. بتعبير آخر: اذا كان ظهور الله تعالى متحققاً بجميع أسمائه وصفاته في وجود الانسان، فان ظهور الانسان متحقق بجميع كمالاته وتمام هويته في العالم.

وللشبستري بيت يتحدث فيه عن العالم الانساني والانسان الالهي ويرى ان ظهور الله في الانسان يتحقق حينما يزاح حجاب الأنانية والكدرة. كما ان ظهور كامل الانسان في العالم لا يُتاح إلّا حينما يصبح

العالم انسانياً بأسره. ويقول الشيخ محمد اللاهيجي في شرح بيت الشبستري: بما ان الانسان مظهر اسم الله، وبما ان الله من حيث الجامعية مشتمل على جميع الأسماء وأن جميع الأسماء ظاهرة بحقيقته، فلابد لحقيقة الانسان التي هي مظهر هذا الاسم ان تشمل جميع مراتب العالم، وان تكون جميع حقائق العالم مظهراً لحقيقة الانسان، لأن كل مرتبة وكل تعيّن بمثابة مظهر لأحد الأسماء الالهية، وأن جميع الأسماء مندرجة تحت اسم الله الجامع لجميع الأسماء والصفات. اذن فحقائق جميع المراتب والتعينات مندرجة تحت الحقيقة الانسانية التي هي مظهر ذلك الاسم الجامع(١).

وسبق ان تحدثنا عن الاسم والمرآة والعلاقة فيما بينهما. ولكن لابد من الالتفات ايضاً الى ان الآيات ليست سوى افعال الله وصفاته وأسمائه، ولذلك هناك صلة بين الآية والاسم. والأمر الذي لابد من الانتباه اليه هو: هل يحصل الوصول والمعرفة الى ذي الآية عن طريق الآية ام بالعكس ان ذا الآية هو الذي يكشف عن آياته؟ ولو شبهنا ذات الله تعالى وآياته بمراتب الانوار، فلابد من القبول بأن الآيات تتضح في ظل نور ذي الآية. فمن المسلم به ان النور الغالب لا يمكن أن يُعرف كما ينبغي بواسطة النور الضعيف المغلوب، بل بالعكس فالنور الضعيف هو الذي يتضح في ظل النور الشديد.

والتفت الشيخ محمود الشبستري الى هذه المسألة وطرحها في بيت

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٢.

شعري. وقال الشيخ محمد اللاهيجي في شرح ذلك البيت ان المراد بهذه الآيات أفعال الله وصفاته وأسماؤه والتي تُعد عند المستدل دلائل الذات. وبما ان ظهور اسماء الله وصفاته بنوره ـ لأنه منشأها جميعاً ولأن مصدر النور الذي هو ينبوع شمس الذات، اسطع من شعاع الأسماء والصفات والفعال ـ فلا تظهر الذات الالهية ولا يُبرهن عليها بالآيات لأن النور الغالب لا يُعرف كما هو حقه بالنور الضعيف، وانما يجب أن يُعرف النور الضعيف بالنور الغالب[١].

وانطلاقاً مما سبق يتضح لنا التفاوت بين الدليل والآية. فالدليل في نظر أهل الاستدلال طريق يتم بواسطته اثبات المدلول في حين تتضح الآية بالذات. ومن افلح في بلوغ الحقيقة بامكانه ان يشاهد الآيات وأماراتها بوضوح.

يتضح مدى اعتبار المدلول من مدى اعتبار الدليل، غير ان الامر بالعكس تماماً بشأن الآية، لأنه كلما كان ذو الآية اقوى، كلما كانت آياته وعلائمه أوضح وأسطع.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٨.

# العقل القدسي مرآة القدم

بحثنا فيما سبق التفاوت بين الآية والدليل وذكرنا ان الأفعال والصفات من وجهة نظر أهل الاستدلال تُعد دلائل ذات الله تعالى، في حين انها من وجهة نظر اهل البصيرة آيات الهية لأنها تُعلم في ظل نور الذات.

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن يثار السؤال التالي: هل ان العقل دليل على وجود الله تعالى ام انه يقع ضمن طائفة الآيات الالهية؟ لاريب في ان الاستدلال من خصائص العقل الأساسية، والانسان ومن خلال القدرة العقلية قادر على اكتشاف المجهول من خلال ضم المعلومات. بتعبير آخر: يصل الانسان عن طريق القدرة العقلية من المعلوم الى المجهول مستفيداً في ذلك من ترتيب الامور المعلومة. والمراد بالامور المعلومة مجمل المعلومات سواء كانت تصورية او تصديقية. وحينا

يدور الحديث عن ترتيب الامور المعلومة يمكن ان يُفهم على سبيل الالتزام تعذر مثل هذا العلم بدون وجود مرتب. والمرتب بطبيعة الحال لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير العقل.

اولئك الذين يعتبرون العقل دليلاً على وجود الله تعالى يقصدون ان ترتيب الامور المعلومة يتم بواسطة العقل. ولا شك في ان العقل يتميز بالقابلية على كشف المجهول فينال حل الكثير من الامور عن طريق الاستدلال والحركة في الفكر، إلّا ان قدرة العقل لا تخلو من إشكال على صعيد وجود الحق تعالى. والاشكال الرئيس يتمثل في ان واجب الوجود تعالى لا دليل له. ويرجع عدم وجود الدليل الى انه تعالى لا حدّ له. ومن البديهي ان الذي لا حدّ له لا برهان له، لأن الحد والبرهان مشتركان في الأطراف والحدود. أضف الى ذلك ان البرهان في هذه المسألة المنطقية اما لميّ او اني. ويُستدل في البرهان اللمي بالعلة على المعلول، في حين يُستدل في البرهان الاني بالمعلول على العلة. واذا علمنا بأن مبدأ الوجود وصانع العالم لا علة له، فلابد من الاعتراف اننا ومن اجل اثبات وجوده ليس بامكاننا الاستعانة بالبرهان اللمي وليس بامكاننا اثبات الله عن طريق العلة قط. ولا يبقى أمامنا اذن سوى البرهان الاني أي الوصول الى وجود مبدأ الوجود عن طريق المعلولات.

والعارفون بالمسائل المنطقية يعلمون جيداً أن دلالة المعلول على العلة دلالة ناقصة واكتشاف ضعيف، لأن ما تفرزه دلالة المعلول ليس

سوى علة غير معينة. بتعبير آخر: ان وجود المعلول يُثبت علة «ما»، وهذا المقدار من الدلالة غير كاف على صعيد معرفة واجب الوجود. ويرى البعض ان ذكر صفات الله تعالى وأسمائه يهدف الى سد مثل هذا النقص في الدلالة. اي ان أولياء الدين حينما بينوا صفات الله تعالى وأسماءه، انما ارادوا تضييق دائرة الصانع الكلي كي يصبح بالامكان القول ان الصانع عالم واحد حقيقي بحسب تطبيق الكلي على الفرد.

ولابد من الالتفات الى ان هذا الاسلوب غير صحيح، ولابد ان يجابه أصحاب مثل هذا الكلام الفشل لأن العارفين بالمسائل العقلية يعلمون بوضوح ان انضمام الكلي الى كلي آخر ـ وان كانت اعداد الكلي بالآلاف ـ لا يفيد التشخص والجزئية قط، ولا يمكن عن هذا الطريق الوصول الى الواحد الحقيقي. اذن فعلة «ما» او الصانع غير المعين الذي يثبت عن طريق البرهان الاني اعتماداً على وجود الممكنات والمصنوعات، غير كاف لمعرفة الحق تبارك وتعالى، وليس بالامكان الوصول الى الواحد الحقيقي عن طريق انضمام الصفات والأسماء الكلية. ولذلك انصرف كبار رجال الحكمة والفكر عن هذا الطريق واستعانوا ببرهان الصديقين.

ورد برهان الصديقين في آثار ابن سينا، ثم أُلقي عليه الضوء من خلال مختلف التقريرات المستعرضة في كتب ورسائل الحكماء والمفكرين. ووُجد هذا البرهان ايضاً بين الفلاسفة الغربيين بتعبير مختلف نوعاً عن تعبير الفلاسفة المسلمين وتحت عنوان البرهان

الوجودي.

ولابد من الانتباه الى ان عدد المعارضين لهذا البرهان في الغرب ليس قليلاً وان كانوا ليسوا على وتيرة واحدة ولكل منهم وجهة نظره الخاصة.

والذي يهمنا بهذا الشأن هو: هل يُعد العقل دليلاً على وجود الله ام انه آية من آياته؟ فالقائلون بأنه دليل على وجود الله لابد لهم من ايضاح طبيعة كونه دليلاً والاجابة على تساؤلات المعارضين.

فالذي يشكك في كون العقل دليلاً على وجوده تعالى، انما يساوره الشك في قدرة العقل ويعتبر أحكامه ناقصة على صعيد ماوراء الطبيعة. ونجد بين المفكرين المسلمين من انصرف عن العقل الاستدلالي والعلم الحصولي، وعبّر عن اعتقاده بأن التصورات والتصديقات الحاصلة في الذهن غير كافية لمعرفة البارئ تعالى، ولا اعتبار لها. ويرى هؤلاء ان معنى العلم في لغة الروايات والأحاديث نوع من الادراك الناشئ من العمل. ومن خصوصيات هذا العلم انه يوجب اقبال الانسان على الأمور الاخروية. ولهذا أسمت الأحاديث الواردة عن أهل بيت العصمة والطهر العلم الذي يؤدي الى الاقبال على الامور الدنيوية بالجهل والضلالة. ويوجد بين هؤلاء من يعتقد بأن الله تعالى صرف الوجود. لذلك ومن اجل معرفته لا يفيد أي نوع من أنواع العلوم الحصولية والادراكات الارتسامية، بل ان هذا النوع من العلوم لا يتحقق أساساً لادراك صرف الوجود. ويرى هؤلاء ان الله تعالى لم

يكلف عباده بهذا النوع من المعرفة، لأن التكليف يجري على أساس القدرة، وتتعذر معرفة الله بواسطة العلوم الحصولية والادراكات الارتسامية. والدليل على ذلك هو ان اسباب تحصيل العلوم الارتسامية منحصرة في الاحساس، والتخيل، والتعقل. على صعيد آخر من البديهي ان حقيقة الوجود لا يستوعبها وعاء الذهن. بتعبير آخر ان حقيقة الوجود شيء لا يحيط به العقل. لذلك ينبغي وجود طريق آخر لمعرفة الله يتميز عن الأساليب المتداولة والطرق المتعارف عليها.

يرى هؤلاء ان الطريق لمعرفة الله يتمثل في الوصول الى العلم الناشئ من العمل والدعاء. اي ان العلم المتولد من العمل والحاصل بواسطة المجاهدة هو العلم الوحيد الذي يمكن عن طريقه الوصول الى الله.

ما أُشير اليه أعلاه مستشف من مضمون الكثير من الآيات والأحاديث. وبامكان مثل هذه الفكرة أن تكون معتبرة من جهات عديدة، غير انها لا تخلو من اشكال من بعض الجهات الاخرى. فاذا كان العلم المعتبر الوحيد لمعرفة البارئ تعالى هو العلم المتولد من العمل فلابد أن يُثار السؤال التالي: كيف يتم العمل بدون العلم؟ بتعبير آخر: صحيح ان العلم المتولد من العمل يُعد نوراً ومعرفة، ولكن لا يتحقق العمل الصحيح الراسخ بدون وجود العلم السابق. واذا كانت صحة العمل مبتناة على العلم والمعرفة، فكيف يُتاح تحصيل ذلك العلم والمعرفة؟ ولا شك في ان الانسان بحاجة الى نوع من العلم والمعرفة قبل

الوصول الى العلم المتولد من العمل. ويُعد هذا العلم من آثار العقل، ولا يمكن بلوغه بدون جهود العقل ومساعيه.

صحيح ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الوجود، ولكن بما انه مظهر لتجلي لطف الله وجماله، فانه يوجب انكشاف الحجاب. ويعتقد الشيخ روزبهان البقلي الشيرازي ان مظاهر صفات الله المتمثلة بالمخلوقات محتجبة عن الله بتعيناتها، غير انه تعالى تجلى في العقل بصفة اللطف والجمال الأزلي، وتجلى العقل في الروح والروح في القلب وألقى الله النور من مشكاة القلب في عالم الطبيعة حتى اصبح العقل سبباً لوجود العالم ودليل الانكشاف والمعرفة، لكونه مزداناً بوجود الله.

ويتحدث الشيخ عن درجة من التغيير ويريد به تعين العقل حينما يتجلى النور القديم في الحادث، حيث يحصل نوع من التغيير[1]. ويُعد الشيخ روزبهان من اولئك الذين يتحدثون دائماً عن العشق وقد اسمى كتابه: «عبهر العاشقين». ومع ذلك فقد عدّ العقل الصادر الاول، والمزدان بالوجود الالهي.

ويعتبر الشيخ روزبهان العقل القدسي مرآة قديمة في الروح القدسي، ولذلك لا يعتبره محجوباً بحجاب التعين والمخلوقية. فهو يرى ان حقيقة العقل الخالية من الالتباس لا تدخل الى عالم الروح قط. ولذلك لم يكن يشاهد حسن الأزل إلّا في مصباح العقل فقط، فيزول التقابل بين العقل والعشق وينفض النزاع المعروف على هذا الصعيد. وقد رأى الشيخ

---

(١) عبهر العاشقين، ص ٤٢.

روزبهان تجلي اللطف والجمال الأزليين في العقل منذ البداية ثم مشاهدته في الروح والقلب ثم في الطبيعة. ومن هنا فالعقل من وجهة نظره فضلاً عن كونه سبباً لوجود العالم، دليل على انكشافه ايضاً، ومن هنا يمكن التصديق باتحاد العلم والوجود.

وحينما يقال بأن العقل سبب وجود العالم ودليل انكشافه ايضاً، لابد من القبول أيضاً انه متى ما تحقق الوجود، تحقق العلم والانكشاف ايضاً. وهذه المسألة وفي ذات وضوحها، إلّا انها تبدو صعبة الفهم لغير أهل العمق والتأمل. ولادراك صحة هذا الكلام من المناسب القاء نظرة على ما قيل بشأن حقيقة العلم وماهيته. وحقيقة الأمر هي ان الكثير من هذه الأقوال ضعيفة وبعيدة عن حقيقة العلم. فأولئك المرتبطون بعالم الحضور والشهود الواسع، لا يرون ماهية العلم مقتصرة فقط على الصورة الحاصلة في الذهن، ولا يعيرون أهمية للآراء الاخرى في هذا المضمار. فهؤلاء يرون ان حقيقة العلم ليست سوى طبيعة النور، فيما تُعد طبيعة النور وحقيقة العلم من سنخ الكشف وجنس النور.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو: ان حقيقة النور ليست سوى الوجود، اذ مثلما ان النور في حقيقته ظاهر بالذات ومظهر للغير، كذلك يتميز الوجود بهذه الخاصية ايضاً. فحينما يُضاء مشعل الوجود في دار ظلام العدم، يزول العدم عن الماهيات، وبذلك يُظهِر ما هو ظاهر بالذات غيره ايضاً. ورغم ان الوجود والظهور يؤلفان مفهومين مختلفين، إلّا انهما ليس لديهما سوى مصداق واحد في الواقع

ونفس الأمر، ويتحِدان في هذا المصداق.

وتحدث الحكماء المسلمون كثيراً عن السنخية القائمة بين العلم والوجود. وفي كلامهم الكثير من النقض والابرام. ولا يتسع المجال للحديث عن هذه المسألة. والذي يهمنا بهذا الشأن هو قول الشيخ روزبهان بأن العقل مرآة القدم. ومعنى كلامه هذا ان العقل آية. والآية ـ وكما مر سابقاً ـ تتضح بضياء الذات. وهكذا نستنتج ان العقل ليس هو الذي يضيء الحق، بل ان العقل نفسه يُضاء بشعاع الحق.

وقد يُقال هنا بأن الشيخ روزبهان حينما يقول بأن العقل مرآة القدم، فانه يقصد العقل الكلي السابق الذي يدعوه الحكماء بالصادر الأول. ومن المسلم به بأن ما هو صادق بشأن الصادر الاول ليس بالضرورة ان يكون صادقاً بشأن العقول البشرية. وقيل في الاجابة صحيح ان المحققين يطلقون على العقول الكلية مصطلح العقول السابقة، وعلى العقول البشرية مصطلح العقول اللاحقة. غير أن التفاوت بين العقول الكلية السابقة والعقول البشرية، من نوع التفاوت بين الاطلاق والتقييد. بتعبير آخر: العقول البشرية من شُعب العقل الكلي ومنشعبة في الواقع من مقام الانشعاب. وطبقاً لقواعد الحكماء الالهيين، تصل النفس الناطقة الى مقام التجرد التام بعد الاستكمالات الجوهرية. ويمكن في هذا المقام أن يُطلق عليها عنوان العقل.

ويمكن القول بشأن بعض النفوس ان العقل البشري يُصبح أكمل من العقول الكلية السابقة بعد استكمالاته. وهذا الكلام صحيح الى حد

يمكن معه القول بأن العقول السابقة الكلية تُعد من أجزاء العقل اللاحق البشري. وعقل خاتم الأنبياء ﷺ مصداق كامل لهذا العقل. كما يصدق هذا الكلام على كبار الأولياء الالهيين.

وعلى هذا الضوء يمكننا ان نقول بأن نفوس الكمّل قد وضعت خلال حركتها التكاملية قدماً على هامة العقل الاول وعتّمت عليه. اذن ليس بعيداً عن الواقع لو قيل بعدم وجود تباين بين العقل البشري والصادر الأول، لأن العقل البشري يتمتع بالقدرة والقابلية الى درجة يصبح بامكانه الاتحاد مع العقول الكلية والأرواح العالية بعد الاستكمال بالحكمتين النظرية والعملية. اذن فالعقل الجزئي البشري يُعد من تجليات العقل الكلي السابق، وليس هناك بينونة بين التجلي والمتجلي.

ولو سلمنا بأن العقل البشري من تجليات العقل الكلي السابق وأن العقل القدسي مرآة القدم، فلابد من القبول أيضاً بأن وقائع العالم وحوادث التاريخ قابلة للتفسير بغير ما يفهم العرف منها. والتفت الفيلسوف الفرنسي هنري كوربن الى هذا الأمر وقال: «العقل في الالهيات النظرية بمثابة المرآة التي تعكس الله تعالى دائماً ويكشف فيها الله عن نفسه دائماً».

وانطلاقاً من ذلك يرى كوربن وجود تفاوت بين فلسفة التاريخ وحكمة التاريخ، اذ انه يقول: «طبقاً لأحاديث الشيعة فان بامكان كل امام من ائمة الشيعة الاثني عشر ان يقول بأنه وجه الله المنكشف للانسان وتجليه، وهو في ذات الوقت الصورة التي يكشف عنها

الانسان لله، لأنه صورة الايمان البشري. اما تجلي مسألة الوجود فانه لا يثيرها كمصدر، بل كفعل أمرٍ (كن). والوجود الاول بصفته التجلي الأول هو الأمر الأول، ولهذا السبب يُعد التجلي في الماهية امراً مخلوقاً، وينشأ عن هذا الأمر تفاوت أساسي في درك التاريخ. فيمكن بشريعة التجسد بصفتها حادثة في التاريخ ايجاد «فلسفة التاريخ»، ولكن من الصعوبة تدوين هذه الفلسفة بالتجليات كحوادث تمثيلية. وحكمة التاريخ هو الشيء الذي تتوخاه هذه التجليات. وبامكان فلسفة التاريخ ان تقوم صراحةً على مذهب التعطيل، وبامكانها ملاحظة عليّةٍ ذات حوادث مدرَكة في مرتبة عالم التجربة. وفي هذه الصورة ستحقق فلسفة التاريخ عُرفية الروح المطلق. على العكس من الالهيات وحكمة التاريخ اذ لا يمكن جعلها منسجمة مع مذهب التعطيل قط.

ان حكمة التاريخ تستوجب ادراك الحوادث في مرتبة غير عالم التجربة وهي ما يدعوها الكتّاب المسلمون بالملكوت، وهو بالأساس في اعقاب القوى المعنوية والعوالم العالية التي تطبع آثارها على الكون. وتقع معطيات حكمة التاريخ ضمن دائرة التاريخ القدسي. فالأدوار الشيعية ودائرة النبوة ودائرة الولاية، او التعليم المعنوي، وكذلك تبويب الأنبياء عند ابن العربي، هي أساليب للبحث عن البيانات التي لا تقع ضمن دائرة ذلك الأمر الذي يدعى في الغرب بـ «فلسفة التاريخ»، وانما تقع ضمن دائرة «حكمة التاريخ»(١).

---

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ج ٢، ص ٢٢.

ويقول هنري كوربن في موضع آخر من كتابه «ان مفردة (Speculatif) التي تعني «النظري» يُفهم معناها من خلال الرجوع الى مفردة (Speculum) التي تعني المرآة». ثم نقل عبارة للمفكر الغربي «فرانتس فانبادر» يقول فيها: التأمل النظري يعني الانعكاس، ثم اردف قائلاً: ان ما أشار اليه «فانبادر» له معادل كامل في الحكمة الاسلامية وهو المرآة. فالمرآة تتمثل في الانسان الباطني الذي يحدث به وعن طريقه التجلي الالهي، والذي يعد مظهراً كاملاً له. كما اكد هنري كوربن ايضاً على ان ما يدعوه بـ «حكمة التاريخ» يمكن ان يصدق بشكل اكبر على أفكار السهروردي وابن العربي واتباعهما[1].

وهكذا نرى ان كلام كوربن يقوم على وجود تفاوت أساسي بين «فلسفة التاريخ» وبين ما دعاه بـ «حكمة التاريخ». ويعد كلامه هذا معتبراً ومبرراً ومن بعض الجهات، ولكنه قابل للنقاش والإشكال من جهات اخرى. فنحن لا نتحدث عن ماهية التاريخ كما لا نبحث المسألة التالية وهي: ما هو فهم هنري كوربن لحركة التاريخ وماذا يريد بحقيقة الزمان؟ ولكن الذي يهمنا هو انه قد تحدث عن مسألة الملكوت وقال بأن وجهة نظر المفكرين المسلمين تتلخص في ان وقائع العالم وحوادث التاريخ تتحقق في وعاء العالم فيما تجري حكمة التاريخ في أرض الملكوت.

ولاشك في ان أرض الملكوت من وجهة نظر الكثير من المفكرين

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٣ ـ ٢٤.

المسلمين عبارة عن عالم خارجي يفهمنا ان بامكاننا الخروج من الفضاء المحسوس بدون ان نخرج في ذات الوقت من دائرة الفضاء، كما يكشف لنا عن ضرورة الخروج عن الزمان المتجانس للتأريخ وسجلات الوقائع، من اجل الدخول الى زمان نوعي بمثابة تأريخ الروح يمر على شكل دائرة. غير ان هؤلاء المفكرين لم يحصروا عالم الملكوت في اطار العالم المثالي، وهم يجتازون ضمن سلوكهم المعنوي مراحل ومقدمات اكبر وأسمى بكثير من العالم المثالي. فالذي يرى الموجودات مظاهر أسماء الله وصفاته ويشاهد العالم والخلق بعلم الأسماء، لا يتوقف في العالم المثالي قط، ولابد ان يكون افقه متنوعاً وواسعاً جداً في السلوك المعنوي.

صحيح ان علم الأسماء قد عُلِّم لآدمعليه السلام، غير ان العقل الانساني في حقيقة الأمر هو الذي تعلم جميع الأسماء الالهية، لأن العقل مظهر اسم الله الجامع والشامل لجميع الأسماء، ولهذا السبب بالذات يعد الحياء والدين وهما على رأس جميع الفضائل، وكذلك العبادة والطاعة القلبية، من خصوصيات العقل.

وقد نسبت الأحاديث الواردة عن المعصومينعليهم السلام الخصال أعلاه الى العقل. فالعقل هو الموجود الاول الذي عبر عن خضوعه وخشوعه لمبدأ المبادئ بعد التفاته الى ماهيته الامكانية وقصوره الذاتي. وحقيقة العبادة ليست سوى الخضوع والخشوع. اذن فالعقل هو أول عابد في دار الوجود. ولو اعترف أحد بوجود عابد بالذات، فلابد أن يعترف

أيضاً بوجود معبود بالذات. ومن هنا يمكن القول بأن عبودية الواجب بواسطة العقل قد أخذت صورة الوقوع[1].

وربما يشير الى هذا المعنى الحديث القائل «العقل ما عُبِد به الرحمن». وليس بامكان أحد أن يقول بأن هذه الخواص والخصال مختصة بالعقل الكلي والصادر الأول فقط، اذ سبق ان قلنا بأن العقل الانساني من تجليات العقل الكلي، والنسبة بين الاثنين من نوع النسبة بين الاطلاق والتقييد. كما سبق ان اشرنا في بداية هذا البحث ايضاً الى ان البعض ـ كالشيخ روزبهان وغيره ـ يرى ان العقل القدسي مرآة القدم. اذن وعلى ضوء ما سبقت الاشارة اليه كيف يمكن حصر فكر المفكرين الاسلاميين ضمن اطار عالم المثال، وكيف يمكن مشاهدة سلوكهم العقلي وسيرهم العرفاني من منظار أرض الملكوت فقط؟

للفيلسوف الفرنسي الكبير هنري كوربن دراسات عميقة وواسعة في الآثار الاسلامية. ورغم هذا كله فقد انشد الى جاذبية عالم المثال وأرض الملكوت وقلما أفلح في انقاذ نفسه من هيمنة هذا العالم. وله كلام كثير حول عالم المثال، ولديه كتاب كبير وقيم يحمل عنوان «أرض الملكوت» بهذا الشأن. ويعتمد على امثال السهروردي وصدر المتألهين غالباً في هذا المضار ويولي اهتماماً اكبر نحو هذين الفيلسوفين من بين جميع الفلاسفة. والسبب في ذلك هو ان هذين الفيلسوفين ورغم وجود اختلاف بينهما على صعيد اتصال او انفصال عالم المثال إلّا

---

(١) العلم الحديث، السيد كاظم العصار، ط جامعة طهران، ص ٥٠.

انهما يؤكدان على تجرد الخيال وأهمية عالم المثال.

صحيح ان السهروردي وصدر المتألهين قد تحدثا بكلام رصين ورائع حول أهمية عالم المثال، غير انهما قد تحدثا عن عالم العقل وأهمية العقل الخالد كلاماً يفوق بكثير ذلك الكلام الذي تحدثا به عن عالم المثال، فضلاً عن استدلالهما على اثباته. غير ان الاهتمام الذي أولاه كوربن لعالم المثال يفوق بكثير اهتمامه بعالم العقل.

يرى كوربن ان عالم المثال ضائع عند المفكرين الغربيين المعاصرين. فهو يرى ان العادات النفسية المتجذرة منذ أجيال عديدة، تجعل من الصعوبة على المفكرين الغربيين الوصول الى عالم المثال. وتحدث عن كتاب جديد باسم «الحياة بعد الحياة» حظي باهتمام أبناء الغرب. ويرى ان هذا الكتاب الذي يتحدث عن قضية الموت، قد بعث الرضا والحماس لدى بعض الناس. ويعزو ذلك الى ألم البعد عن الوطن الأصلي الذي ليس بامكان أي شيء ان يحطمه في قلوب الناس. ويرى ان هذا الألم يزول من خلال الايمان بوجود عالم المثال وأرض الملكوت.

ولا يمكن نكران ما ذهب اليه كوربن من ضياع عالم المثال بين المفكرين الغربيين منذ فترة طويلة. والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: كيف يمكن الايمان بعالم العقل مع ضياع أرض الملكوت التي تمثل في الواقع حلقة الاتصال بين عالم العقل وعالم الحس؟ واذا كان هناك اتصال وجودي بين العوالم الثلاثة أي عالم العقل وعالم المثال وعالم

الحس، فكيف يتاح العبور من عالم الحس الى عالم العقل وبالعكس، مع فقدان العالم المتوسط؟

المعتقدون بامتناع الطفرة يعملون جيداً بتعذر العبور من مرحلة الى مراحل أعلى بدون قطع المرحلة المتوسطة. وتشير آثار هنري كوربن بوضوح ان هذا المفكر الغربي الكبير قد أدى حق الكلام حين تحدثه عن عالم المثال. وعبر عن تذمره العميق لفقدان هذا العالم الواسع بين المفكرين الغربيين المعاصرين. ولم يتحدث عن فقدان عالم العقل قط، غير انه كان مستاءً في ذات الوقت من الثنوية الموجودة في فلسفة ديكارت وأنصاره[1].

ولا يؤمن ديكارت بوجود العالم المتوسط لأنه يعتقد بما وراء الطبيعة من تصور الكمال، ويبحث عن هذا العالم من تصور البعد. ولاريب في ان ميتافيزيقية ديكارت قد لفها النسيان من بعده بمرور الزمن وفقدت ثنوية فلسفته معناها. وربما يمكن القول بأن نسيان الميتافيزيقا في هذا النوع من الفلسفات معلول لنفي الواسطة بين عالمي العقل والحس.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأن كوربن كان على علم بالسلبيات والأضرار الناشئة عن فقدان عالم المثال بين مفكري الغرب، ولذلك انطلق للتأكيد على هذه المسألة. وربما لهذا السبب ايضاً يصف عظمة ابن خلدون بأنها عظمة تراجيدية ويقول: لاريب في ان الغرب يولي

---

(١) هنري كوربن، ارض الملكوت، ترجمة دهشيري، ص ١٢ ـ ١٤.

اهمية كبيرة نحو ابن خلدون، ولكن هذه الأهمية تعود لكونه كان رائداً في قطعه للاتصال مع الثقافة الاسلامية التقليدية. وقد وجد الكتّاب الغربيون في ابن خلدون شيئاً اعتبروه فلسفة. وعلى هذا الأساس ايضاً عد المثقفون في العالم الاسلامي ابن خلدون مؤسساً للنقد التاريخي ورائداً لعلم الاجتماع الجديد. وفي ظل هذا الوضع تُصرف الفلسفة عن موضوعها، وتُستخدم في خدمة علم الاجتماع.

وأنصار مثل هذا النوع من التفكير طالما يشيرون الى استخدام الفلسفة كخادمة للالهيات في القرون الوسطى.

وقد أثار هنري كوربن امام مثل هذا النمط الفكري السؤال التالي: اذا تحولت الفلسفة الى خادمة لعلم الاجتماع، ففي مصلحة من يصب مثل هذا الانتصار؟[١] وقد يثار هذا السؤال في صيغة اخرى: كيف سيكون وضع العالم لو أصبحت الفلسفة في خدمة السياسة؟

---

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٥٤.

## كمال المعرفة معرفة الكمال

أشرنا فيما سبق الى ان العقل القدسي في الروح القدسي مرآة القدم لأن العقل مزدان بوجه الحق. ويرى عدد كبير من الحكماء ان العقل القدسي هو الصادر الأول، غير ان نور خاتم الأنبياء يعد طبقاً للروايات وفي اصطلاح أهل البصيرة هو أصل الظهور وأول حقيقة قدسية.

وطالما أشار كبار العرفاء الى هذه الحقيقة وهي ان الهوية الغيبية الأحدية عنقاء مُغربة غير معروفة لأحد، ويعبّر الرسل عن عجزهم في الوصول الى معرفتها أيضاً. ومن الواضح ان المعرفة حينما لا تتعلق بالهوية الغيبية الأحدية، فلن تكون هذه الهوية معبودة ومقصودة، مما يعني ان العجز عن المعرفة غاية المعرفة. ان الهوية الغيبية الأحدية غير مرتبطة بالخلق ولا متماثلة مع الموجودات. وحينما يتحدث أهل المعرفة

عن التباين بين الخالق والخلق، انما يقصدون هذه المرتبة وهذا المقام. وفيما عدا هذه المرتبة لا يتحدثون عن التباين والغيرية قط. فحينما يقال «الهوية الغيبية الأحدية، باطن محض وغير معلومة لأحد بأي حال من الاحوال»، فمعنى هذا: ليس بمقدور أي اسم من الاسماء أو صفة من الصفات الدخول الى هذا الحرم نظراً لاتّسام كل منهما بالتعين الاسمائي والصفاتي. ولهذا السبب يذهب كبار العرفاء الى وجود خليفة غيبي الهي من اجل بروز هذه الأسماء والصفات الالهية وظهورها. وبواسطة هذا الخليفة الغيبي تُفتح أبواب البركات وينبلج فجر الأزل.

وهذا الخليفة الغيبي الالهي الذي يعد أصل الظهور، ذو وجه غيبي متصل بمرتبة الذات وهوية الغيب ولا يتضح من خلال هذا الوجه. ولكنه من الوجه الآخر متصل بعالم الأسماء والصفات، فيكشف من هذا الوجه عن تجليه في مرآة الأسماء والصفات في حضرة الواحد الجمعي.

ويقول العارف المعروف سعيد الدين الفرغاني في كتابه القيم «مشارق الدراري»: حينما اراد الحق تعالى ان يظهر بجميع الاسماء والصفات، لزم له مظهر قابل لظهوره بحيث لا يقع فيه أي تغيير بظهوره بذلك المظهر، ولا يغلب حكم أي اسم وصفة على غيره بسبب ذلك الظهور. ثم عُرضت تلك الصورة الجمعية على جملة الحقائق العلوية والسفلية. ولما كان هناك اسم غالب على كل حقيقة، ادركت بسهولة انها غير قادرة على تحمل تلك الأمانة، فامتنعت عن قبولها. غير ان حقيقة النوع الانساني من حيث البرزخية والجمعية ومضاهاتها

للحضرة الالوهية، كانت مدركة لصلاحيتها، فقبلت الأمـانة. ولكـن الأمر الجدير بالذكر هو ان الانسان لم يفهم هذه الحقيقة وهي انه كثير الافراد ولا تحمل كل صورة من صوره الجزئية صلاحية قـبول تـلك الأمانة، ولهذا وصف بالظلوم والجهول(١).

وهكذا نرى كيف يعتبر الفرغاني وصفي الظلوم والجـهول وصـفاً للانسان على اعتبار أن بعض افراد هذا النوع لم يظلوا أوفياء للأمانة الالهية ووضعوا أقدامهم في طريق الظلم والجـهل. غير ان مـثل هـذا الرأي لا يحظى بالرصانة والقوة.

وبحث الشيخ نجم الدين الرازي بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن البر والبحر كحاملين للانسان وقال انه ليس بامكان أي شيء وأي احد ان يكون حاملاً للانسان، لأن الانسان نفسه حامل للأمانة التي لم تستطع السموات والأرض حملها. اذن فكيف بامكان البر والبحر ان يحمل موجوداً يحمل أعظم المحمولات؟!(٢)

الانسان على اية حال حامل لأعظم الأمانات وأكبرها، كما يحمل الخلافة الالهية في الظهور أيضاً. فهذا الخليفة الالهي ظـاهر في جمـيع المرايا الأسمائية، ونوره منعكس فـيها بحسب اسـتعدادهـا. وسـريـان الخليفة الالهي في مرايا الأسماء كسريان النفس في القوى النفسانية. ولو

---

(١) مشارق الدراري، سعيد الدين الفرغاني، تصحيح السيد جلال الديـن الآشـتياني، ص ٦٤٣.

(٢) نجم الدين الرازي، مرصاد العباد، تصحيح د. امين رياحي، ص ٤٨.

أنعمنا النظر في الخليفة الالهي في الظهور لأدركنا بسهولة ان النبوة الحقيقية المطلقة عبارة عن اظهار كل ما هو في غيب الغيوب في حضرة الواحدية. ولاشك في ان هذا الاظهار يتناسب مع استعداد المظاهر والذي يتم على أساس التعليم الحقيق والإنباء الذاتي. وبالامكان القول ان كلمتي الانباء والنبوة المشتقتين من مصدر واحد، متحدتان مع التعليم من حيث المعنى، ولذلك يعد النبي معلماً.

وعلى ضوء هذا الكلام يقال: للإنباء والتعليم مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود ومقامات الغيب والشهود. وتشير الآيات القرآنية الكريمة الى ان كل نبي كان يحدث قومه بلغتهم. ولابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو ان لغة التعليم والإنباء لا تتحدد بحدود الكلمات والألفاظ، ولذلك يمكن تفسير كلمة «قوم» بمعنى المرتبة أيضاً.

ومن جملة مراتب الإنباء والتعليم هي ان يتحقق الانباء والتعليم لسكان هذا العالم في حياتهم الطبيعية والاجتماعية. والمرتبة الاخرى ان يتحقق في الملأ الأعلى للملائكة والكروبيين. وورد في بعض الاحاديث عن لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام: سبّحنا لله وتعلّم الملائكة التسبيح منا، وهللنا وتعلم الملائكة التهليل منا. وكان تعليم الأسماء لآدم عليه السلام، على هذا الغرار ايضاً ويعد جزءاً من المراتب والدرجات العليا.

والمرتبة الاخرى للإنباء والتعليم هي ما يتحقق للأعيان الثابتة من حضرة العين الثابتة المحمدية. وهناك مرتبة اخرى ايضاً وهي ما هو متحقق لحضرة الأسماء في مقام الواحدية من حضرة اسم «الله» بالمقام

الظهوري. وليس هناك بعد هذه المرتبة إنباء وتعليم ولا يتحقق الظهور[1].

ويعد العارف الشهير الشيخ عبدالرزاق الكاشاني، من بين من فسر النبوة بمعنى الإنباء وقال: النبي هو الذي يتحدث عن الذات والصفات والأسماء وكذلك عن احكام الله ومراده. كما انه يرى وجود مراتب مختلفة للانباء الذاتي والتعليم الحقيقي، وتحدث عن كل مرتبة منها[2].

وحينما يدور الحديث عن الاختلاف في المراتب، يراد به مختلف مراتب الوجود التي تظهر طولياً بصورة عوالم متعددة. ويعد الحاج سلطان محمد الغنابادي من بين من أثاروا هذه المسألة وقال: للوجود مراتب مختلفة. منها مرتبة الغيب المطلق التي لا اسم لها ولا رسم ولا يمكن الإخبار عنها. والاخرى مرتبة فعل الواجب والظهور والمعروفية. وتظهر في هذه المرتبة جميع صفات واجب الوجود وأسمائه. وتدعى هذه المرتبة بمقام الواحدية لامتلاكها لعنوان أسماء الحق، وتدعى بالمشيئة لكونها تقتضي ايجاد العالم، وتدعى بفعل الحق لأنها نفس ايجاد العالم، وتحمل اسم «الله» لانها جامعة لجميع الأسماء والصفات بالوجود الواحد الجمعي، وتحمل اسم «العلي» لأنها مجمع تمام الموجودات على نحو الاحاطة والشمول[3].

---

(١) الامام الخميني، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، ص ٣٨.

(٢) حاشية عبدالرزاق الكاشاني على شرح ديوان ابن الفارض، ص ٢٣.

(٣) تفسير بيان السعادة، ج ١، ص ٧٨.

وبعد هذه المرتبة التي تدعى بفعل الواجب والظهور الالهي، هناك مراتب وجودية اخرى، لا مجال لذكرها.

ويعد الملا عبدالله المدرس الزنوزي أحد كبار حكماء المدرسة الفلسفية الاصفهانية، وقد تحدث في كتابه «اللمعات الالهية» عن اسماء الله تعالى وصفاته ومقام الواحدية وذكر بعض النقاط الجديرة بالاهتمام، وقال: ان مرتبة الأسماء يقال لها مرتبة الواحدية والالهية من حيث الاتحاد والعينية مع الوجود الواجبي الصرف، لأنها من حيث الاتحاد والعينية مع اي اسم من الاسماء، تعد مبدأ نوع من انواع الممكنات ومصدر صنف من اصناف الموجودات. فمن حيث الاتحاد مع اسم العالم مثلاً، تعد مبدأ العلم، ومن حيث الاتحاد مع اسم الحي تعد مصدر الإحياء، ومن حيث العينية مع اسم «الله» ـ وهو الاسم الجامع وامام الأئمة ـ تعد مبدأ كل الأشياء. وقد ورد في الأدعية المأثورة المنقولة عن ائمة أهل البيت عليهم السلام: «أسألك باسمك الذي خلقت به العرش وبالاسم الذي خلقت به الكرسي وباسمك الذي خلقت به الارض»، وهناك الكثير من هذه الكلمات الشريفة في الأدعية المأثورة.

ويؤكد الحكيم الزنوزي في نهاية المطاف على ان ما هو مشهور في ألسنة وأفواه الجمهور وما هو معروف عند أرباب العربية من ان لفظ «الله» ، علم، امر خلاف للتحقيق. كما انه يتمسك بحديث للامام الصادق عليه السلام يشير الى ان اسم «الله» ، غير مسماه. كما يؤكد الزنوزي ايضاً على ان مغايرة الاسماء للذات، في نهاية الظهور والانكشاف، لأن

اسماء البارئ تعالى مفهومات كلية ومعان ناعتية تحصل في المدارك العقلية والمشاعر الذهنية، في حين ان ذات واجب الوجود بالذات، وجود صرف قائم بالذات، وتشخص محض متشخص بالذات. ولهذا لا يمكن أن يحصل في المدارك والمشاعر وفي العقول والأذهان. اذن لا محالة ان تكون الذات غير الأسماء، والأسماء غير الذات. نعم ان الاسماء بحسب هذا النوع من التقرر والتجوهر، توابع للذات، وتُنتَزع من الذات.

كما يشير الحكيم الزنوزي ايضاً الى ان التغاير بين الاسماء والذات بالصورة التي ذُكرت، لا يتنافى مع العينية والاتحاد بحسب الوجود، اذ مثلما ان الوجود يغاير الماهية من حيث المفهوم ومتحد من حيث الوجود، يمكن ان تكون نسبة الأسماء الى الوجود الصرف على هذا النحو أيضاً.

ومع ان الحكيم الزنوزي يرى ان نسبة الأسماء الى الذات الالهية قابلة للقياس مع نسبة الماهيات الى الوجود، إلّا انه يفرق على صعيد آخر بين هاتين النسبتين. فهو يقول: ان نسبة الأسماء الى الوجود الصرف الذي يمثل حقيقة واجب الوجود بالذات، كنسبة الماهيات الممكنة الى الوجودات الامكانية. نعم الأسماء ليست ماهيات وليس بامكانها ان تكون جهة الذات وحقيقة واجب الوجود بالذات، على العكس من الماهيات الواقعة في ازاء الحدودات والنقصانات، كما انها

جهة ذوات الممكنات والمخلوقات[1].

ومما يجدر ذكره هو ان الحكيم الزنوزي حينما يتحدث عن الماهيات باعتبارها جهة المخلوقات، فلا يقصد الجهات في باب القضايا، لأن الجهة في باب القضايا تبين كيفية النسبة، والنسب ليست من سنخ الماهيات. ومقصود الزنوزي هو ان الماهيات تظهر حدود ونقائص الأشياء.

ويشير الزنوزي في نهاية مبحثه الى قضية مهمة تحت عنوان «تنبيه لطيف» ويقول: لا يخفى بأن اطلاق الاسم بتلك المعاني المذكورة، اي معاني العالم والقادر والحي وغيرها، لا يقتصر على واجب الوجود بالذات، بل تعد هذه المعاني أسماءً نسبةً الى جميع الحقائق الوجودية. فمعنى «العالم» مثلاً نسبةً الى الذوات المجردة، ومعنى «الحي» نسبةً الى الحقائق الحية، يعد كلٌّ منها اسماً زائداً على الذات. طبعاً تعد هذه المعاني والمفاهيم زائدة على الذات بحسب المفهوم، إلّا انها عين الذات من حيث الإنية والوجود.

وهاجم الزنوزي حكيماً آخر من المدرسة الاصفهانية وهو المحقق اللاهيجي، ورفض افكاره التي وردت في كتاب «جوهر المراد»[2]. وكان المحقق اللاهيجي قد أقام خمسة براهين لاثبات عينية الصفات مع الذات لا مجال لاستعراضها. وكان كلام الزنوزي بشأن اللاهيجي في

---

(١) عبدالله الزنوزي، اللمعات الالهية، ط ٢، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٤.

غاية الحدة ويحمل طابع الاهانة. والسبب في غضبه على سلفه اللاهيجي هو ان الاخير قد اقترب في أفكاره من المعتزلة وعبر عن تأييده لمسلكهم سيما حينما قال: «مثلما ان وجود واجب الوجود بالذات عين ذاته، كذلك تعد صفاته عين ذاته أيضاً».

وذهب اللاهيجي الى القول بأن فكرته هذه يتفق عليها جميع حكماء ومتكلمي المعتزلة وعلماء الامامية وأن كلمات الامام علي عليه السلام وأحاديث سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام تدل بنحو صريح على ما ذهب اليه وقال: «ان علم الواجب عبارة عن ذات الواجب باعتبار ترتيب أثر صفة العلم عليه. ولفظ العالم في اللغة عبارة عن الذات التي ثبت مفهوم العلم لها. وثبوت مفهوم الشيء للشيء، اعم من ان تكون صفة العلم قائمة بالذات او ان ذاته عين العلم. اي ان ذاته ذات يترتب عليها أثر العلم، لأن حقيقة العلم هي ان يترتب اثر العلم على الذات سواء كان صفة قائمة بذات الشيء او نفس ذات الشيء»[1].

ونفهم من العبارات أعلاه مدى اقتراب المحقق اللاهيجي من المذهب المعتزلي وكيف انه يعرف العلم ـ مثلاً ـ بأنه ترتيب أثر العلم على الذات فقط. ورأي اللاهيجي هذا اذن لا يكشف عن تباين واضح مع ما ذهب اليه المعتزلة بشأن نيابة الذات عن الصفات.

وهكذا ندرك ان هناك اختلافاً شديداً بين المحقق اللاهيجي وعبدالله الزنوزي في مسألة صفات الله وأسمائه. فهذان الحكيمان الكبيران ورغم

---

(١) جوهر المراد، المحقق اللاهيجي، ط حجرية، ص ١٧٢.

انتمائهما الى مدرسة فلسفية واحدة وتأثرهما معاً بأفكار صدر المتألهين الشيرازي، يختلفان كثيراً في بعض المسائل والقضايا.

فالزنوزي ـ وكما سبق وأشرنا ـ يرى ان نسبة الأسماء والصفات الى صرف وجود البارئ تعالى كنسبة الماهيات الامكانية الى الوجودات الممكنة. ولسنا بصدد الحديث عن صحة او سقم هذه الفكرة، ولكن الامر الذي يستقطب الانتباه هو اننا نجد ما يشبه فكرته هذه في آثار العارف والحكيم الكبير السيد محمد رضا القمشئي. فقد قاس هذا العارف الأعيان الثابتة في الأسماء الالهية بمسألة الوجود والماهية وقال بأن نسبة الأعيان الثابتة الى اسماء الله وصفاته كنسبة الماهيات الامكانية الى الوجودات الممكنة.

ويرى كذلك ان الماهية تعين الوجود وأن الأشياء منسوبة الى الماهيات، لأن كل شيء يعمل بواسطة تعينه ويؤدي عملاً. واذا أخذنا بهذا الكلام على صعيد الوجود والماهية، فلابد أن نأخذ به ايضاً على صعيد الأعيان الثابتة والأسماء، لأن الأعيان الثابتة تعد تعيين الأسماء، كما ان كل موجود من موجودات العالم منسوب الى عينه الثابتة.

ولاريب في ان ما قاله القمشئي يختلف عما تحدث عنه الزنوزي بشأن أسماء الله، ولكن هناك في ذات الوقت تقارب كبير بين كلاميهما. فالزنوزي يعتبر أسماء البارئ تعالى وصفاته نسبةً الى وجوده الصرف بمثابة الماهية، كما ان القمشئي يعتبر الاعيان الثابتة نسبةً الى اسمائه وصفاته بمثابة الماهية.

بتعبير آخر: ان الدور الذي تقوم به الأسماء والصفات ازاء الوجود الصرف للبارئ تعالى، هو في رأي القمشئي تقوم به الاعيان الثابتة ازاء أسماء الله وصفاته.

اذن ما ذهب اليه عبدالله الزنوري بشأن أسماء الله وصفاته، يرى محمد رضا القمشئي انه يصدق على الأعيان الثابتة. فالأعيان الثابتة من وجهة نظر هذا العارف الكبير بمثابة تعينات اسماء البارئ تعالى. ولو علمنا بأن التعين في عالم الخارج هو عين المتعين وفي عالم العقل غيره، فلابد أن نقبل بأن الأعيان الثابتة هي عين الأسماء الالهية.

ولابد على هذا الصعيد من الانتباه الى مايلي وهو اذا كانت الأعيان الثابتة عين الأسماء الالهية، والأسماء الالهية تجليات اسم «الله» أيضاً، في هذه الحالة يمكن القول بأن الأعيان الثابتة تجليات اسم «الله». والأمر الآخر الذي لابد من الانتباه اليه أيضاً هو ان الأعيان الثابتة تعد تجليات اسم «الله» من جهة، فيما تعد حقيقة الانسان عين اسم «الله» الجامع من جهة اخرى، وذلك لاتحاد التعين والمتعين في الخارج. ومن هنا يمكن القول بأن الأعيان الثابتة تجليات لحقيقة الانسان الكامل. ويمكن حينئذ القول أيضاً بأن العالم الذي هو بمعنى ما سوى الله، اذا كان صورة الأسماء الالهية ومظهرها، فلابد أن يكون صورة الانسان ومظهر حقيقته[1].

ويمكن ملاحظة هذه الفكرة في آثار الكثير من كبار العرفاء وكتب

---

(١) نقلاً عن كتاب «مصباح الهداية الى الخلافة والولاية» للامام الخميني، ص ٢٠.

الحكماء المتألهين، بما فيهم المرحوم الميرزا علي اكبر المدرس اليزدي في تعليقاته على «شرح فصوص الحكم» والذي لم يطبع حتى اليوم. فهو يقول: «الانسان بحسب حقيقته وعينه الثابتة عبارة عن أحدية جمع جميع الأعيان الثابتة في العالم. كما انه بحسب وجوده العيني الخارجي عبارة عن أحدية جمع جميع الأعيان الخارجية في العالم».

اذن وعلى ضوء ما سبق يتضح ما يلي: الانسان بحسب عينه الثابتة ووجوده العيني الخارجي عبارة عن أحدية جمع جميع الأعيان الثابتة وأحدية جمع جميع الوجودات الخارجية مجموعةً. ولذلك بالامكان القول بأن الأعيان الثابتة في العالم تفصيل لعين الانسان الثابتة، مثلما ان الاعيان الخارجية في العالم تفصيل لعين الانسان الخارجية. ولو علمنا بأن التفصيل بمثابة صورة الاجمال فلابد أن نعترف بأن الاعيان الثابتة والموجودات العينية الخارجية تؤلف صورة العين الثابتة للانسان ووجوده.

وفضلاً عما سبق، أشار المدرس اليزدي ايضاً الى ان الصورة بمثابة شهادة نسبةً الى ذي الصورة، كما ان ذا الصورة بمثابة غيب نسبةً الى الصورة. اي انه عد الوجود العيني نسبةً الى الوجود العلمي شهادةً والوجود العلمي نسبةً الى الوجود العيني غيباً.

وبناءً على هذه المقدمات برر المدرس اليزدي كلام الشيخ محيي الدين بن العربي القائل بأن العالم الموجود عالم الشهادة. فهو يرى ان عالم الشهادة تفصيل وجود الانسان، فيما يعتبر وجود الانسان اجمالاً

لعالم الشهادة.

وانطلق في موضع آخر لتوضيح ما ذهب اليه فقال: عالم الملك عالم الشهادة، في حين يعد الانسان الذي هو خليفة الهي غيباً حتى بحسب نشأته العنصرية. طبعاً ترجع غيبية الانسان الى خلافته، وليس بالامكان عده غيباً بشكل مطلق. فحيثية خلافة الانسان حيثية غير معروفة إلّا لأولياء الله فقط[1].

ان خليفة الله تبارك وتعالى هو الانسان الكامل. والانسان الكامل بالفعل ذو وجود جامع ويتميز بالوحدة الجمعية. بتعبير آخر: الانسان الكامل وان لم يكن ذا وحدة حقة حقيقية، إلّا انه يتميز بوحدة حقة ظلية.

وأشار الحاج هادي السبزواري الى قضية ذات أهمية كبيرة على صعيد وحدة الانسان بالوحدة الحقة الظلية وقال: ان معرفة الظل من حيث هو ظل، ستكون معرفة ذي الظل. واستند الحكيم السبزواري بما ذهب اليه الى الآية الكريمة: ﴿ألم تر الى ربك كيف مد الظل﴾، ويقول: ان الله تعالى لم يقل بدلاً من هذه الآية (الم تر الى ظل ربك)، لأن رؤية الظل من حيث هو ظل، هي في الواقع ليست رؤية الظل، لأن الظل من حيث هو ظل ليس سوى ظهور ذي الظل.

بتعبير آخر: الظل ليس لديه وجود آخر كي يكون قابلاً للرؤية

---

(١) رسالة تعليقات على شرح فصوص الحكم، الميرزا علي اكبر المدرس اليزدي، غير مطبوع.

سوى ظهور ذي الظل. وما يُرى من الظل هو ظهور ذي الظل، ومعنى هذا ان رؤية الظل هي رؤية ذي الظل[1].

وأورد السبزواري حديثاً عن امير المؤمنين عليه السلام يُعرف بحديث الحقيقة يقول: «نور يُشرق من صبح الأزل فتلوح على هياكل التوحيد آثاره» ويرى انه يشير الى المعنى السابق. ويتحدث كذلك عن صفتي الظلوم والجهول اللتين وصف بهما الانسان لحمله للأمانة الالهية ويشير الى نقطة بالغة الاهمية بهذا الشأن حينما يقول: الانسان الكامل الحامل لعبء الامانة، يعد ظلوماً لأنه قتل نفسه ولم يراع في مراحل السلوك حد الوقوف. فالانسان السالك لم يتوقف عند اية مرتبة او مقام يصل اليه بل يجتازه، كما انه يبتعد عن كل نوع من الحياة بواسطة الموت. وحركة التطور والتكامل هذه مستمرة حتى يفنى في الحق تعالى كلياً ويبقى ببقائه.

وتحدث عن صفة الجهول ايضاً وقال: يعد السالك لطريق الحق جهولاً لأنه وبفعل الاستغراق في معرفة الله لا خبر له لا عن نفسه ولا عن غيره. بتعبير آخر: العارف لا يعرف سوى الحق تبارك وتعالى ولا يتحدث عن شيء آخر.

يقول السبزواري: السالك لطريق الحق تعالى ومن خلال قطعه لهذا الطريق الطويل يبلغ مرحلة من الاستغراق في نور معرفة الله بحيث

---

(١) رسالة شرح الحديث العلوي من مجموعة رسائل السبزواري، ص ١٩٨١، ص ٨٢٠.

يتحول كونه الناقص إلى كون تام. والكون التام ليس بحاجة الى خبر، وان كان وفي ذات استغنائه عن الخبر يحمل الاسم معه دائماً[1].

العارفون بالأدب العربي وقواعد علم النحو يعلمون جيداً ان السبزواري قد استخدم الذوق في هذا المجال مستفيداً من قاعدة نحوية لتوضيح موضوع عرفاني دقيق. فعلماء علم النحو يعتبرون الفعل «كان» فعلاً ناقصاً. والأفعال الناقصة تدخل على المبتدأ والخبر فتجعل المبدأ اسمها فتقوم برفعه وتجعل الخبر خبرها فتقوم بنصبه. ويقوم فعل «كان» بهذا الدور كفعل ناقص، إلّا انه قد يخرج احياناً عن حالة النقص ويعمل كفعل تام. وحينما يعمل فعل «كان» ككون تام، فانه لا يحتاج الى الخبر ويفيد المعنى بالاسم فقط.

وقد استفاد السبزواري من هذا الاصطلاح ووظفه للحديث عن الكون الناقص والكون التام. فالسالك مادام في الكون الناقص نجد عنده الخبر ويتحدث عن غير الحق تعالى. وحينما يتحول ذلك الكون الناقص الى الكون التام، يصبح مستغنياً عن الخبر ويكتفي بالاسم فحسب.

وما تحدث عنه السبزواري بشأن الكون التام، تحدث عنه ابن الفارض في قصيدته التائية المعروفة، فقال:

وعرفانها من نفسها وهي التي    على الحس ما أمَّلت مني أمَّلت

ويقول سعيد الدين الفرغاني في شرح هذا البيت بأن معارف النفس

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١٣.

يجب ان تحكي أحوال وأطوار النفس ذاتها، لا أن تحكي عن نفس أخرى[١]. ويقول في توضيح أبيات ابن الفارض بعد ذلك: لو أثبتّ الوحدة فقط ونفيت الكثرة، اكون قد انكرتُ ذاتي، لأن ذاتي جامعة بين الوحدة والكثرة.

ويتحدث ابن الفارض في الابيات الأخيرة من قصيدته التائية عن قضايا مهمة، مثل قوله:

وأسستُ أطواري فناجيتني بها
وقضيتُ اوطاري، وذاتي كليمتي

اي انني أنا الذي رسخت بناء أحوالي ومقاماتي ومواطني، وناجيت نفسي بحسب الجمع بين الوحدة والكثرة في كل مقام وموطن مناسب. والحاجات التي كانت لدي، قضيتها من ذاتي. وتحققُت بكل كمال كان متعلقاً بأي موطن ومقام. وذاتي هي التي تتحدث معي احياناً على شكل سؤال وطلب بالاستعداد الكلي او الجزئي. وهذه الذات هي التي تتكلم ايضاً على شكل جواب. ويقول ابن الفارض بعد ذلك:

فبدري لم يأفل وشمسي لم تغب
وبي تهتدي كل الدراري المنيرة

وهكذا نرى ان ابن الفارض قد أثار قضايا مهمة في الأبيات الاخيرة من قصيدته هي بحاجة الى دراسة عميقة ومستوعبة. فحينما

---

(١) سعيد الدين الفرغاني، مشارق الدراري، تصحيح جلال الدين الآشتياني، ص ٦٣٤.

يعتبر معارف النفس حكايةً عن احوال ذاته وأطـوارهـا، فـهو أمـر خارج عما يستوعبه الفهم المعهود ولابد من النظر اليـه بـعين اخـرى لفهمه واستيعابه. وربما بالامكان القول انه وطبقاً لهذا الكلام فان جميع القصص وما يحدث في عالم الخارج، يجد معناه في باطن الانسان، بل يعد في الواقع ترجمة لباطنه.

ومن الواضح ان وقائع العالم وأحداثه حينما تجد مـعناها في بـاطن الانسان، فشرحها سيكون شرحاً لأطوار النفس وأحوالها. وتعد هذه الفكرة من بين الافكار التي أخذ بها أهل التأويل وأكدوا عليها. وهناك تفاسير أعمق لكلمات ابن الفارض لابد من اسـتعراضهـا في فـرصة مناسبة ومجال آخر.

والقضية المهمة الاخرى التي أثارها ابن الفارض في قصيدته هي ان ذاته كانت تكلمه أحياناً على شكل سؤال وطلب، وأحياناً على شكل اجابة على التساؤلات. وما أشار اليه هذا العارف الكبير عـلى هـذا الصعيد يمكن ان يشار اليه كنوع من الحوار او الديالوج[١]. ولو ادعى احد انه نوع من المونولوج[٢] لم يكن قد قال جزافاً. فالديالوج حديث مع الغير في حين يمكن ان يعد المونولوج نوعاً من الحديث مع النفس. فهل كان حديث ابن الفارض مع نفسه، من النوع الاول ام من النوع الثاني؟ وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال. ففريق من علماء

---

(١) Dialogue.

(٢) Monologue.

اللغة الجدد يرى ان الديالوج او الحوار يمثل الشكل الطبيعي للغة الحوار التي تكشف فيها اللغة عن نفسها بشكل كامل، فيما يعتبر هذا الفريق المونولوج الشكل غير الطبيعي للغة.

وأظهرت بحوث علم النفس ان المونولوج يمثل اعلى اشكال الكلام. ولاريب في ان الحديث الباطني يمثل حركة خاصة، إلّا انه يعد على اية حال نوعاً من الحديث، اي انه فكرة ملتحمة بالكلمات. وفي الحديث الخارجي تتجسد الفكرة في قالب الكلمات، اما في الحديث الباطني تختفي الكلمات حينما تأتي بالفكرة. وفي الحديث الباطني يتم التفكير بنسبة كبيرة بالمعنى الخالص، والحديث الباطني متحرك وغير مستقر وفي حالة تذبذب بين الكلمة والفكرة دائماً.

النفس الانسانية حينما تتحدث وتنشد حديثها، تنكشف الطبيعة البشرية وتظهر على حقيقتها فتطلب بصوت جهوري الأشياء التي لا تلفظها بلسانها.

ولسنا بصدد تفسير كلمات ابن الفارض ـ هذا العارف الكبير ـ بنظريات وآراء علماء اللغة لأن من الواضح ان ساحة معرفة ابن الفارض لا يستوعبها قالب آراء علماء اللغة. ويتحدث هذا العارف الكبير عن الهوية المتحققة بجميع الحقائق والمتعلمة لجميع أسماء الحق تعالى. كما يتحدث عن السير في معارج الحقيقة المحمدية واجتياز وادي أسماء الله وصفاته. انه يتحدث وأكثر من أي شخص آخر عن عالم «التذكار». وعالم التذكار مقام في داخل طور الولاية والنبوة، وله ظاهر

وباطن. ومن يتحقق بظاهره يتذكر جميع العلوم المتصلة بظاهر النفس، ومن يتحقق في باطنه تزاح عنه جميع الحجب فيتذكر كل ما كان مع باطن النفس من حضرة غيب الغيب[1].

يقول ابن الفارض: نفسي متحققة بظاهر عالم التذكار وباطنه. وأشار ايضاً الى انه مستغرق في بحر جمعية النور المحمدي بفعل كمال متابعة الحق تعالى. ولذلك يرى ان فحوى قصيدته التائية ترجمان شيء هو من خصوصيات ولوازم المقام الختمي الكمالي. ويرى ان أخص لوازم هذا المقام الكمالي تتمثل في الاحاطة بسائر المقامات والمواطن.

وقال بعض الفضلاء في الانسان: الانسان وبعد التحقق بحقائق الأسماء الالهية والوصول الى مقام القرب الالهي يصبح بالشكل الذي يمكن أن يقال فيه «هو حق الخلق»، اي انه حق في الخلق وخلق في الحق. وقد نزلت في هذا الانسان الآية: ﴿يطوفُ عليهم ولدانٌ مخلَّدون﴾[2]، لأن جميع النعم الالهية تطوف حول كعبة وجود الانسان. فالانسان محور الموجودات وظل الحق. ولذلك يؤلف مقامه اسمى مراتب الملكوت، وزمانه اسمى مراتب الدهر، وان وقع جسمه في هذا العالم: عالم الزمان والمكان.

وقال بعضهم ايضاً: من خصوصيات الكمال هي ان الكامل يستوعب الناقص أيضاً. فكمال وجود العالم ـ بمعنى ما سوى الله ـ هو

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٤٣.

(٢) سورة الانسان، الآية ١٩.

انه يستوعب هذا العالم السيال غير المستقر أيضاً، بحيث لو كان هـذا العالم غير موجود في باطن العالم، لكـان العـالم نـاقصاً. وعـلى هـذا الأساس يمكن القول بأن كمال المعرفة معرفة الكمال.

## رأي القاضي سعيد القمي في أسماء الله وصفاته

تعرفنا فيما سبق على رأي المحقق اللاهيجي في أسماء الله تعالى وصفاته. ورأينا كيف اقترب من المعتزلة على هذا الصعيد. كما وقفنا على فكرة عبدالله الزنوزي ايضاً ورفضه لما ذهب اليه اللاهيجي وانتقاده الشديد له.

ورغم ان المحقق اللاهيجي كان تلميذ صدر المتألهين بلا واسطة وصهره، غير ان عبدالله الزنوزي كان اقرب اليه من حيث الفكر والمذهب الفلسفي رغم الفاصل الزمني الكبير بين الاثنين، ولذلك كان هناك نوع من التماثل والسنخية بين الاثنين.

وكان الفياض اللاهيجي مخالفاً لصدر المتألهين في مسألة الأسماء والصفات الالهية وكثير من المسائل الاخرى، وكانت لديه مواقف خاصة به.

ومن الجدير بالذكر ان تلك المواقف الفلسفية كان متصلة بخط فكري خاص ايضاً كان يؤلف حركة المعارضة لآراء صدر المتألهين وأفكاره. وقد ظهرت تلك الحركة الفلسفية على يد حكيم العصر الصفوي ملا رجب علي التبريزي (ت ١٠٨٠ هـ) واستمرت على يد العديد من تلامذته. ويعد التبريزي من ابرز تلامذة ابي القاسم الفندرسكي الاسترابادي (ت ١٠٥٠ هـ) الذي كان من اشهر حكماء عصره. وكان التبريزي من اتباع ومقلدي المدرسة المشائية. وتتلمذ عليه الكثير من اهل الفكر كقوام الدين الحكيم، وصاحب اصول الفوائد، وملا عباس المولوي، وملا محمد التنكابني «سراب»، ومير قوام الرازي، ومحمد رفيع بيرزاده. ويعد القاضي سعيد القمي وأخوه محمد حسن القمي، من ابرز تلامذته أيضاً[١].

وقد تتلمذ القاضي سعيد القمي على ملا محسن الفيض الكاشاني ايضاً وأشار اليه في آثاره بعبارة «الاستاذ دام فيضه». ولكن الحقيقة هي ان هذا العارف المتأله قد وقع تحت تأثير المواقف الفكرية لرجب علي التبريزي.

وللقاضي سعيد آثار عديدة قيمة انبرى فيها لبحث ودراسة العديد من المسائل. وبذل جهولاً كبيرة للتوفيق بين الفلسفة والدين، وقد جعل في كل ذلك من ذوقه العرفاني أساساً وملاكاً في استعراض جميع تلك المسائل.

---

(١) منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، جلال الدين الآشتياني، ج ١، ص ٢١٨.

ومن المسائل الأساسية المهمة التي أثارها القاضي سعيد وتحدث عنها مكرراً: مسألة الله تعالى وصفاته. ولا يخفى على أهل البصيرة. وجود اختلاف ازاء هذه المسألة بين المتكلمين والحكماء، وان كان هناك اختلاف حولها حتى بين المتكلمين انفسهم، وقد سبق ان اشرنا الى ذلك.

والذي لابد من الاشارة اليه هنا هو ان هناك رأيين مهمين وأساسيين بهذا الشأن هما: الأول هو زيادة الصفات على الذات، والثاني عينية الصفات مع الذات.

وقد أشكل القاضي سعيد على الرأيين أعلاه ووصف أصحابهما بالضالين. وطالما تحدث في كتابه المهم «شرح توحيد الصدوق» ودافع عن موقفه بمختلف العبارات. كما تناول هذه المسألة ايضاً في كتاب صغير بالفارسية «كليد بهشت» أي «مفتاح الجنة». وقد قال في الكتاب الأخير: «لا يخفى ان العلماء مختلفون في اتصاف واجب الوجود بالصفات المعروفة بالصفات الثبوتية. فالبعض يرى ان الصفات المذكورة مثل الوجود والعلم والقدرة جميعها زائدة على الذات الالهية، اي انها غير ذاته، وهو مذهب في منتهى القبح والشناعة. اذ لو كان الامر كذلك لكان هناك احتمالان لا ثالث لهما: اما ان يكون واجب الوجود تعالى مجموع الذات والصفات، او انه تعالى هذه الذات فقط، والصفات المذكورة خارجة عن وجوب الوجود ولا دخل لها في تحقق حقيقة وجوب الوجود. اذن اذا كان واجب الوجود عبارة عن مجموع

الذات والصفات، يلزم التركيب في ذاته التي هي واحدة من جميع الجهات، وهذا معنى معلوم الامتناع. أما اذا كان واجب الوجود هو هذه الذات فقط، وان الصفات جميعها خارجية وغير دخيلة، يلزم ان يكون واجب الوجود محتاجاً الى غيره في الوجود وسائر صفاته وكمالاته الضرورية، وهذا معنى يتعارض مع علو شأن وجوب الوجود، لأن استكمال واجب الوجود بالغير محال. اذن يتضح ان الصفات المذكورة ليس بامكانها ان تكون زائدة على الذات. ولذلك يرى بعض العلماء بل معظمهم قبح هذا المعنى وشناعته ويقولون: ان صفات واجب الوجود تعالى شأنه جميعها عين ذاته. وهذا المذهب وان لم يكن كالمذهب الاول في الشناعة، إلّا انه غير معقول ايضاً في نفس الأمر، لأن الذي يفهم معنى الذات والصفات كما ينبغي، ليس بمقدوره ان يقول قط ان بامكان الصفة ان تكون عين الذات، بل انه قول قبيح ولا معنى له، لأن الصفة عبارة عن أمر تابع للذات وفرع لها في حين ان الذات عبارة عن حقيقة هي أصل ومتبوعة. فاذا كانت الصفة عين الذات ـ كما يدعون ـ يلزم ان يكون التابع عين المتبوع او ان اللازم عين الملزوم. وشناعة هذا القول ظاهرة لجميع العقلاء. ومن هذا يتضح ان الصفة ليس بامكانها أن تكون عين الذات قط، ولا الذات بامكانها ان تكون عين الصفة».

ويخلص القاضي سعيد بعد ذلك الى القول «ان من غير الممكن ان يتصف واجب الوجود تعالى شأنه بأي أمر من الامور، سواء كانت

اموراً سلبية او ايجابية. وصفوة الكلام هي يجب أن يُعرف واجب الوجود تعالى شأنه هكذا في جميع الأوصاف كي لا تلزم شناعة ومحذور، لأن مجموع الأوصاف المذكورة لاحقة بالموجود بالمعنى المشهور، في حين ان واجب الوجود تعالى شأنه خارج عن مفهوم الموجود بالمعنى المشهور. ولذلك فانه تعالى لا يشترك مع ممكن الوجود بأية صفة من الصفات عدا في اللفظ. اي ان واجب الوجود تعالى شأنه، ذات فقط، ومن غير المعقول وصفه بأية صفة سواء اعتبرنا تلك الصفة عين الذات او غيرها. وهذه هي حقيقة الحال في هذا المقام».

ثم تناول القاضي سعيد بعد ذلك مسألة اخرى تبعث على كثير من التعجب، فهو يقول: «ان السبب في قول الانبياء الالهيين والحكماء الكبار بصفات لله وجعله متصفاً بأوصاف هو ان عامة الناس قاصرون في الادراك، ولهذا فقد روعي حالهم ووُصف الله تعالى بأوصاف، وإلّا فواجب الوجود تعالى شأنه لا يمكن أن يتصف بوصف في الواقع ونفس الأمر. ولا يعتقد الرسل والحكماء والكبار بمثل هذا الاعتقاد. حاشا وكلا ان يقول الرسل لله بأوصاف، بل ان هدفهم من كل وصف كانوا يصفون الله به هو ان الله تعالى شأنه غير متصف بنقيض ذلك الوصف. فحينما يقولون مثلاً «الله عالم» فمعناه انه ليس جاهلاً، وحينما يقولون انه قادر فمعناه انه غير عاجز، وهكذا هي جميع الأوصاف. وصفوة الكلام هي انها تعود في الحقيقة الى السلوب، وليس انهم

يعتقدون انه تعالى شأنه متصف بالأوصاف المذكورة»[1].

القاضي سعيد فضلاً عن انه قد نسب الى الأنبياء مسألة نفي صفات الله تعالى قال ايضاً بأن جميع قدماء الحكماء يعتقدون بها كذلك. وحاول ان يوحي في الكثير من آثاره بأن ما ذهب اليه بهذا الشأن أمر تقتضيه روايات وأحاديث المعصومينعليهم السلام، في حين يمكن تتبع جذور كلامه في مكان آخر.

اشرنا في بداية البحث الى وقوع القاضي سعيد تحت تأثير افكار ملا رجب علي التبريزي بشدة. والتبريزي وخلافاً لحكماء العصر الصفوي المعاصرين له يرى ان الوجود بين الممكنات مشترك معنوي، وبين الواجب والممكن مشترك لفظي. وقد ألف رسالة باللغة الفارسية بهذا الشأن معروفة باسمه. وسلك القاضي سعيد القمي في الكثير من آثاره لاسيما كتابه «كليد بهشت» سلوك استاذه وعد الوجود وسائر الصفات الكمالية مشتركاً لفظياً بين الواجب والممكن.

فحينما لا يطلق الاشتراك المعنوي على الله بنحو الاشتراك المعنوي فمعنى كلامه هو عدم جواز اطلاق العالم والقادر وسائر الصفات الكمالية الاخرى عليه سبحانه بنحو الاشتراك المعنوي.

يرى القاضي سعيد انه حين اطلاق عنوان العالم على الله تعالى فمعنى هذا انه ليس جاهلاً. وكذلك الحال بالنسبة لسائر الصفات الاخرى. ومن هنا فان جميع الصفات والعناوين التي تطلق على البارئ تعالى

---

(١) كليد بهشت «مفتاح الجنة»، القاضي سعيد القمي، ص ٧٠ ـ ٧١.

ذات جانب سلبي وتحكي فقط عن نوع من التنزيه. فطبقاً لرأي القاضي سعيد والسائرين على مسلكه: لسان الاثبات اخرس وألكن، وليس بامكاننا ان نتكلم عن الله تعالى بكلام ايجابي. فكل ما نقوله في هذا الباب سلبي، ولا يأتي من السلب الصرف سوى التنزيه المحض.

والتفت القاضي سعيد الى هذا الأمر أيضاً، وكان يعلم جيداً ان رأيه يقتضي ألا نتحدث بشأن واجب الوجود إلّا عن طريق السلب. ولذلك بذل جهوداً غفيرة كي يجد طريقاً للاثبات ويحافظ على انفتاح باب الكلام المثبت. لذلك نراه يقول في كتاب مفتاح الجنة:

اعترف جميع العلماء والعقلاء ـ بل كافة الأنبياء عليهم السلام ـ بالعجز والقصور في باب معرفة واجب الوجود تعالى شأنه. ورغم انهم أثبتوا بحسب الظاهر بعض الصفات له تعالى شأنه، إلّا انهم قالوا في آخر المطاف بأن غاية معرفته تعالى شأنه تنزيهه عن جميع الصفات والسمات والرسوم والحدود، كما قالوا أيضاً بأن واجب الوجود تعالى شأنه، ذاتٌ هي علة لجميع الاوصاف والصفات. ويظهر هذا المعنى من أحاديث أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين، والحق هو ان البارئ تعالى لا يمكن ان يعرف ولا يمكن أن يُعرف اكثر من هذا، وهذه هي غاية معرفته. ومن عرف هذا القدر، عرف جيداً، وليرحم الله انصافه وادراكه[١].

وهكذا نرى مدى تأكيد القاضي سعيد على عدم امكان معرفة الله.

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٦ ـ ٦٧.

كما يُفهم من كلامه ايضاً ان منتهى معرفة الحق تعالى انه لا يمكن معرفته. كما يستشف من كلامه انه لو وُجد من لا يؤمن بعدم امكان معرفة اسماء الله وصفاته، فانه ليس فاقداً للادراك الصحيح فحسب، وانما بعيد أيضاً عن الانصاف والصفات الانسانية.

ولاريب في ان المرحوم القاضي سعيداً لم يكن على معرفة بفلسفة الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت، لأن فلسفة كانت لم تكن قد ظهرت بعد خلال فترة حياة القاضي سعيد، اذ انه توفي في عام ١١٠٧هـ بينما ولد كانت في عام ١١٠٣هـ. اي ان «كانت» كان له من العمر أربع سنوات فقط حين وفاة القاضي سعيد. ورغم هذا كله نجد هناك نوعاً من الانسجام بين ما طرحه المرحوم القاضي سعيد بشأن أسماء الله تعالى وصفاته وبين ما ذهب اليه كانت بشأن عجز العقل.

ولست أقصد اقامة مقارنة ساذجة بين فلسفة كانت وأفكار القاضي سعيد القمي، لأني اعلم ان هذين المفكرين يتعلقان بساحتين فكريتين مختلفتين، والفاصل الفكري بينهما بعيد الى حد بحيث ليس بالمقدور التقريب بينهما. ولكن لابد من الاشارة في ذات الوقت الى ان ما تحدث عنه كانت تحت عنوان تناقضات الأحكام العقلية وعجز العقل عن الوصول الى ساحة ماوراء الطبيعة، اشار اليه القاضي سعيد تحت عنوان آخر وبلغة متفاوتة حين تحدثه عن وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته. لدى «كانت» في ذهابه الى انسداد طريق ماوراء الطبيعة بوجه العقل أدلة ودوافع خاصة. فانه كان يواجه مشكلة العلم وفيزياء

نيوتن من جهة، كما انه استيقظ من سبات الجزمية ـ على حد تعبيره ـ من خلال دراسة أفكار هيوم في مضمار نفي الضرورة والعلية من جهة اخرى.

وقد وجد مسائل ماوراء الطبيعة في مأزق ايضاً حين تقسيمه للقضايا الى نوعين تحليلي وتركيبي. ولذلك يجب عد مشكلة المعرفة، المشكلة الأساسية التي كانت تجابه كانت. غير ان القاضي سعيداً حينما يرى انغلاق طريق معرفة أسماء الله وصفاته، فان دوافعه لا تبدو واضحة، وأدلّته وبراهينه لا تتمتع بالقوة.

تمسك القاضي سعيد في الكثير من آثاره بأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام واتخذها سنداً لما ذهب اليه. ولهذا قد يقال بأن العمل بمضمون هذه الأحاديث كان بمثابة دافعه لنفي معرفة الصفات. غير ان هذا الكلام وان بدا مبرَّراً في الظاهر، إلّا انه في الواقع كلام غير مدروس ولا رصين، لأن الالتزام بالروايات والأحاديث لا يستلزم القول باغلاق باب معرفة أسماء الله تعالى وصفاته.

الكثير من كبار أهل المعرفة وضمن التزامهم القوي بالروايات والأحاديث، يذهبون الى امكان المعرفة بهذا الشأن. فالمرحوم ملا محسن الفيض الكاشاني والذي كان استاذاً للقاضي سعيد، ويعد وجهاً معروفاً في المعرفة بالروايات والالتزام بمعانيها ومضمونها، لم يتحدث في جميع آثاره عن انغلاق باب المعرفة بالأسماء والصفات الالهية. فهذا المفكر الكبير ـ وعلى العكس من القاضي سعيد ـ ليس قد اولى اهتماماً

واعتباراً نحو احكام العقل في جميع الأصعدة فحسب، بل عد العقل أساساً والشرع بناءً في العلاقة بين العقل والشرع أيضاً.

ومن الواضح ان عدم وجود أساس الوجود يعني عدم وجود البناء أيضاً. كما ان الفيض الكاشاني قد وصف العقل بالعين والشرع بالشعاع. ومن الواضح ان الرؤية لا تتحقق عند عدم وجود العين او الشعاع، ولن يكون اي منهما منشأ للرؤية. وهناك تعبير آخر له يشبه فيه العقل بالمصباح والشرع بالزيت. ويؤكد ايضاً على ان الشرع عقل خارجي، والعقل شرع عالم الباطن.

ومن الواضح انه ليس لا يوجد اختلاف بين العقلين الخارجي والباطن فحسب، وانما يكمل أحدهما الآخر ايضاً.

ويشير الكاشاني ايضاً الى نقطة ذات اهمية على صعيد العلاقة بين العقل والشرع حينما يقول: ان السبب في ان الله تعالى قد عرف الكفار في بعض الآيات بأنهم لا عقل لهم هو ان الشرع بمثابة العقل الخارجي، وحرمان الكفار من نعمة الشرع بمعنى عدم استخدامهم لهذا العقل.

كما يقول ايضاً: بما أن العقل هو الشريعة الباطنية للانسان، فقد عبر عنه الله تعالى بالفطرة كما في الآية الكريمة ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾[1]. وبهذا يمكن تسمية العقل بالشرع والشرع بالعقل. وبما أن هذين الجوهرين متحد احدهما بالآخر، فيمكن ان تحمل هذا المعنى

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

ايضاً الآية الكريمة ﴿نور على نور﴾[1]، اي ان نور العقل ونور الشرع نوران متحدان. وعلى أساس هذا الاتحاد جاء في الآية الكريمة ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾[2].

ما أشير اليه أعلاه يكشف عن ان الفيض الكاشاني فضلاً عن انه كان محدثاً وشديد الالتزام بمضامين الروايات، كان يولي اعتباراً لأحكام العقل في المجالين الدنيوي والمعنوي ويرى انفتاح باب العقل على عالم اسماء البارئ تعالى وصفاته.

ونستخلص من ذلك كله انه ليس بمقدور أحد اخراج العقل من ميدان النشاط والعمل وتجاهل أحكامه بشأن أسماء وصفات البارئ تعالى بذريعة الإخبارية او الالتزام بمضمون الاحاديث والأخبار.

فالفيض الكاشاني وفي ذات إخباريته وايمانه الراسخ بمضمون ومعاني الروايات والأحاديث، لم يقع في فخ قالب الألفاظ وكان لديه الاستعداد دائماً للدخول الى ملكوت المعاني. فهو يرى ان التفسير يتحدث عن قشر الألفاظ وقالبها، بينما يتصل التأويل بملكوت الألفاظ ومعانيها الباطنية[3].

الفيض الكاشاني كان ينظر الى العالم بعينين ملكية وملكوتية، ويخل

---

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥. راجع: الفيض الكاشاني، اصول المعارف، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٠.

عن طريقهما الى عالم المعارف وميدان الأسماء والصفات.

ولاشك في ان القاضي سعيداً القمي قد تتلمذ على الفيض الكاشاني وأخذ من أفكاره المشرقة، غير أن مواقفه في بعض القضايا بعيدة جداً عن مواقف استاذه كما هو الحال في هذه القضية. وهو ما يكشف في الواقع عن الاختلاف الذي كان قائماً بين حركتين فكريتين آنذاك.

مر سابقاً ان هناك حركتين فكريتين كان على رأس الاولى صدر المتألهين الشيرازي وعلى رأس الثانية ملا رجب علي التبريزي. وكان هناك نوع من عدم الانسجام بين هذين التيارين الفكريين في كثير من المسائل الاساسية. ومنها: اصالة الوجود او اصالة الماهية، والاشتراك اللفظي او المعنوي بين وجود الواجب ووجود الممكن.

وكان رجب علي التبريزي يقول باصالة الماهية، وبالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب تعالى والممكنات. وقد نحا القاضي سعيد في هاتين المسألتين منحى رجب علي، وشيد عليهما مسائله الفكرية والعقائدية.

من الواضح ان القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود يرفضون وجود أيّ تماثل بين وجود الواجب ووجود الممكنات. وعلى هذا الأساس يقول القاضي سعيد: ان ما يصدق على المخلوقات ـ سواء كان حقيقياً ام اعتبارياً ـ لا يصدق على الخالق، لأنه لو تحقق بشأن الخالق ما صدق على المخلوقات، لزم ان يكون البارئ تعالى مشتركاً مع مخلوقه في أمر من الامور. ومن المسلم به ان «ما به الاشتراك» يستلزم دائماً «ما به

الامتياز»، وان كان «ما به الامتياز» حيثية من الحيثيات، وهذا يعني ان الذي لديه حيثيتان ـ اي ما به الاشتراك وما به الامتياز ـ لابد وأن يكون مركباً. وبما أن الله تعالى ليس مركباً، فلابد من القول بأن الممكنات غير مشتركة في أي أمر من الامور.

وقد يقال هنا: ان الذي يوجب التركب هو الاشتراك بين شيئين في أمر ذاتي، ولكن لو تحقق نوع من الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أمر عرضي، فلا يوجب مثل هذا الاشتراك التركيب، لأنه تركيب في أمر عرضي، والأمر العرضي خارج عن الذات.

وأثير مثل هذا الاشكال في الشبهة المعروفة بشبهة ابن كمونة. وقد التفت القاضي سعيد اليه وقال راداً عليه بأن اي اشتراك في امر عرضي، يستلزم الاشتراك في أمر ذاتي. وعد هذا الحكم من الاحكام القريبة الى البداهة[1].

ويبدو ان مراده الاشارة الى قاعدة فلسفية معروفة تقول: «كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي الى ما بالذات». وطبقاً لما ذهب اليه القاضي سعيد فليس اطلاق الوجود والموجود على الله تعالى يأخذ فقط صفة الاشتراك اللفظي، بل ينطبق الاشتراك اللفظي أيضاً على كثير من الصفات الثبوتية كالعالم والقادر والحي وما اليها. اي ان عنوان العالم ـ مثلاً ـ يفيد على صعيد الانسان غير المعنى المستفاد من اطلاقه على

---

(١) القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق، تصحيح د. نجف قلي حبيبي، ص ١٨٠.

الباري تعالى. وهكذا الأمر بالنسبة الى القادر والحي وغيرهما. وعلل القاضي سعيد فكرته هذه بقوله: «لأنه تعالى اذا كان مبايناً للأشياء من جميع الجهات فلا يكون له صفة تنال وكذا ليس له حد يضرب له الأمثال»(١).

ويبرهن القاضي سعيد على فكرته القائلة بأن ما هو صادق على المخلوقات غير صادق على الخالق من خلال قوله بأن ما هو ممكن اثباته للمخلوق، سيتمتع بطبيعة امكانية، وما كانت لديه طبيعة امكانية، لا يمكن اثباته للواجب بالذات. ثم انبرى بعد ذلك الى استدلال آخر يقول بأن ما هو ممكن للمخلوق، يحتاج حصوله الى علة، لأن الممكن لا يتحقق بدون علة. ولو أثبت هذا الأمر الممكن لله تعالى فلابد من القول بأن الله تعالى علة حصوله. وهذا الكلام يستلزم ان يكون الله تعالى فاعلاً وقابلاً. وبما ان اتحاد الفاعل والقابل أمر متعذر، فان الله تعالى منزه عن ذلك. ويؤكد القاضي سعيد على صدق حكم هذا البرهان على معنى الوجود وسائر الأحكام(٢).

ولم يكتف هذا العارف بما ذكرناه، بل انه انبرى خلال مختلف آثاره الى نفي الصفات، وعد اختلاف الصفات بالنسبة للباريء تعالى امراً ممتنعاً.

كان يرى ان الاختلاف في صفات الباريء تعالى يمكن أن يطرح

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٠.

بأحد ثلاثة وجوه: الوجه الأول هو ان اختلاف الصفات بمعنى توارد الصفات، أي ان الله تعالى قد اتصف بصفة واحدة، ثم يتصف بعد ذلك بصفات متعددة واحدة تلو الاخرى. والوجه الثاني هو ان يكون جزء من البارئ تعالى صفة والجزء الآخر صفة اخرى. والوجه الثالث ان تكون الصفات المختلفة عين ذات الحق تعالى، والاختلاف فيما بينها بواسطة الجهات والاعتبارات. ويقول القاضي سعيد بعد ذلك ان هذه الوجوه الثلاثة جميعاً باطلة وتقتضي ان يكون الله تعالى متناهياً ومحدوداً، لأن الصفة من وجهة نظره نهاية الموصوف[1].

وبحث القاضي سعيد مقولة «الصفة نهاية الموصوف» من جميع الوجوه واستعرضها ضمن العديد من الموارد. وقال في موضع آخر من كتابه «شرح توحيد الصدوق» بأن الوصف يمثل جهة الاحاطة دائماً، والمحيط يستلزم محدودية المحاط. ولذلك فان الله ليس لديه أية صفة، لأن الصفة توجب محدوديته.

ويؤكد القاضي سعيد على أن الموصوف من حيث هو موصوف يختلف عن الصفة، كما ان الصفة من حيث هي صفة تختلف عن الموصوف. وليس بامكان أحد أن يعتبر الموصوف والصفة كلاً منهما عين الآخر، اذ في هذه الحالة لا يعد الموصوف موصوفاً ولا تعد الصفة صفة. وعلى هذا الاساس تتضح الغيرية بين الصفة والموصوف. وحينما تتضح الغيرية بين الصفة والموصوف، فهذا يعني ان الموصوف واقع في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

حد والصفة واقعة في حد آخر. وهو ذلك الشيء الذي يتنزه عنه الله تعالى[١].

ويلاحظ بكثرة في آثار القاضي سعيد اصطلاح: الوصف جهة الاحاطة. ويبدو انه هو الذي اخترع هذا الاصطلاح ويستخدمه في موضع خاص. وقد استخدمه في موضع آخر من كتاب شرح توحيد الصدوق عندما قال بأن اي توصيف يبدأ من المخلوق، يستلزم صورة للموصوف، لأن الصفة مطلقاً جهة الحد والاحاطة. ومن المسلم به ان ما هو جهة الحد والاحاطة لابد ان يشكل صورة في محاطه ومحدوده، سواء كانت صورة حسية او غير حسية. علماً بأن الصورة المعنوية اكمل من الصورة الحسية، لأن الصورة المعنوية لا تزول بسهولة[٢].

اذن يُعد الوصف نوعاً من رسم الصورة، ورسم الصورة ومهما كان معنوياً يؤدي الى المحدودية. ولاريب في ان الوصف وبأي تعريف كان، حينما يبدأ من الخلق فلابد ان يقوم على نوع من الرؤية عيانية كانت ام خيالية ام عقلية. ويمكن القول بتعبير آخر ان الوصف او التعريف نوع من اضفاء الصورة. والصورة عقلية كانت ام معنوية لن تكون بدون حدود. ومن هنا فقد اعتبر القاضي سعيد وصف البارئ تعالى بغير ما جاء عنه محالاً، كما جعل من التعبد والاقرار امراً أساسياً في الأوصاف الالهية. بتعبير آخر: انه قد ميز بين وصف الحق بغير طريق الحق

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

ووصف الحق بطريق الحق، واعتبر الحالة الاولى ممتنعة.

والسؤال الذي لابد أن يُثار هنا هو: هل وصف الحق تعالى بطريق الحق يحل مشكلة الصفات الى الأبد ام ان هذه المشكلة تبقى قائمة ايضاً؟

وان كانت مشكلة البيان والتعبير ترتفع عن كاهل الانسان في هذه الحالة، غير ان مشكلة ادراك هذه الصفات وفهم ما جاء عن طريق الحق تعالى بهذا الصدد يظل على عاتق الانسان. ومن الجدير بالالتفات هو: عندما يصعب وصف حقيقة ما، فلابد أن يصعب ادراكها بنفس المستوى ايضاً، لأن مشكلة الوصف ناشئة بالأساس من مشكلة الادراك. اذن عندما يصبح الوصف محالاً، فلابد أن يكون الادراك محالاً ايضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر ان مشكلة البيان والتعبير ناشئة من مشكلة الفكر. ونظراً لوجود مشكلة البيان والوصف، فلابد من وجود مشكلة الادراك والفكر ايضاً.

والتفت القاضي سعيد القمي الى هذا الامر وكان يدرك جيداً انه اذا كان وصف البارئ تعالى وتعريفه محالاً، فلا يخلو من اشكال ايضاً ادراك حقيقة ومعاني الصفات التي جاءت عن طريق الحق تعالى أيضاً. ولذلك تحدث في كثير من الموارد عن الاعتقاد الاقراري، وجعل من التعبد بأسماء البارئ تعالى أساساً لفكرته. ولذلك كان يقول بصراحة: من المحال وصف الحق تعالى بغير ما وصف به نفسه. ويُعد الاعتقاد

الاقراري أساس الايمان بما وصف الحق تبارك وتعالى به نفسه[1].

ولا ريب في ان الاعتقاد الاقراري بأسماء الله تعالى وصفاته كاف لأهل الايمان ويوجب نجاتهم بفضل الله، ولكن الذي لابد أن يُثار السؤال حوله هو: ما هو موقع الفهم والادراك ازاء ذلك الشيء المعتقَد؟ بعبارة اخرى: هل يعتقد الانسان بالشيء الذي لا يعرفه ام ان الاعتقاد يقوم على اساس الفهم والادراك؟

ولم يجب القاضي سعيد على هذا السؤال، غير ان الذين لهم معرفة بمتبنياته الفكرية والفلسفية بامكانهم التكهن باجابته. فمن متبنياته الفكرية والفلسفية هي انه يقول بتباين الوجودات ويرفض وجود أي تماثل بين الواجب والممكن، ويجعل من التباين أصلاً وأساساً، الامر الذي اغلق باب معرفة الاسماء والصفات وجعل من المعرفة على هذا الصعيد أمراً متعذراً. ولهذا السبب فسر الصفات الثبوتية للبارئ تعالى بسلب مقابلاتها، اي انه أخذ العالم ـ مثلاً ـ بمعنى غير الجاهل، والقادر بمعنى غير العاجز. وقد قال في ذلك: «ان صدق هذه الأسماء ليس لأجل قيام صفة به تعالى او عينية مبدأ اشتقاقها، بل ليس معناها إلّا سلب مقابلاتها وقد سبق تحقيق ذلك مراراً»[2].

وهكذا نرى كيف يرفض القاضي سعيد عينية مبدأ اشتقاق الصفات من الذات. كما انه يرفض ايضاً زيادتها على الذات. ولذلك لم يجد أمامه

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٢.

سبيلاً سوى تفسيرها بسلب مقابلاتها، اي ان صفة العالم تعني نفي الجهل، وصفة القادر تعني سلب العجز. ولم يكن لدى القاضي سعيد كمفكر من حيلة سوى اتخاذ هذا الموقف، لأن الذي ينفي كل سنخية بين الخالق والمخلوق ليس بامكانه ادراك المعنى الموجب لصفات الخالق. والدليل على ذلك هو ان من الضروري وجود تناسب وسنخية بين المدرِك والمدرَك.

وما يستقطب الاهتمام هو اعتراف القاضي سعيد في موضع آخر من كتاب شرح توحيد الصدوق بهذه الحقيقة وقوله بلزوم السنخية بين المدرِك والأمر المدرَك: «كل ما يمكن ان يُعقل فانما يجب أن يكون له سنخ في ذات العاقل»[1].

اذن وعلى ضوء ما تم ذكره بالامكان القول ان القاضي سعيداً وانطلاقاً من اعتقاده بالتباين بين الخالق والمخلوق، يرى تعذر ادراك المعنى الايجابي لصفات الخالق، مما اضطره الى الاهتمام بجانبها السلبي.

اذن فانه حينما يتحدث عن الاعتقاد الاقراري، فلا يقصد ان الاعتقاد بأمر غير معلوم يمثل أساس الايمان، وانما يقصد الاعتقاد بالجانب السلبي للصفات، وأن نقر بأن صفات البارئ تعالى لا معنى لها سوى نفي مقابلاتها.

ادراك ما سبق من كلام يُظهر أن القاضي سعيداً قد انكر المعاني الايجابية لصفات البارئ تعالى من اجل أن يظل اميناً لنظرية التباين

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٧.

بين الخالق والمخلوق. ورغم ذلك فقد وقع في فخ بعض المشاكل الاخرى ولم يفلح في انقاذ نفسه منها بسهولة. فهو قد عد علم الانسان عاجزاً عن ادراك صفات البارئ تعالى، لكنه كان يعلم ان علم البارئ تعالى يحيط بجميع الأشياء وان كل شيء، معلوم لله تعالى. اذن اذا كان التباين بين الخالق والمخلوق يؤدي الى عجز علم الانسان عن ادراك صفات الخالق، كيف بامكان المخلوق ان يكون معلوماً لله في ذات الوقت الذي يحتفظ بتباينه مع الخالق؟ فاذا كان التماثل ضرورياً بين المدرِك والمدرَك، فان التباين بينهما يحول دون الادراك. وحينما يحول التباين دون الادراك فليس بامكان جانبي الادراك ان يدرك كل منهما الجانب الآخر.

والتفت القاضي سعيد الى هذا الاشكال وسعى للاجابة عليه فقال: «وأما علمه تعالى بالأشياء، فكما ان ذاته خارجة من ذوات الأشياء فعلمه تعالى أيضاً أعلى وأشرف من علوم العلماء ولا كيف له أصلاً»(١).

وهكذا نرى ان القاضي سعيداً حاول ان يعرّف علم الله خارجاً عن الاشياء في عين احاطته وتعلقه بها. والعارفون بالقواعد العقلية يعلمون ان كلام القاضي سعيد أعلاه صحيح من جهة وليس بالامكان رفضه، اذ لا ريب في ان علم الله تعالى اعلى من علم العلماء ولا يمكن قياسه بكيفية علم الانسان. ولكن الاشكال الذي يمكن أن يُثار على كلامه

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٧.

هو: هل ان كون علم الله تعالى أعلى من علم العلماء، يوجب تباين علمه تعالى عن العلوم الاخرى؟

صحيح ان علم البارئ تعالى أعلى وأشرف، ولكن هذا العلو والشرف لا يعني التباين، بل ان القاضي سعيداً نفسه حينما اراد التحدث عن التمايز بين العلمين، عبر عن العلم الالهي بالأعلى والاشرف. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من كلام هذا المفكر المتأله هي عدم وجود تباين بين علم الله تعالى وسائر العلوم. وحينما لا يوجد مثل هذا التباين بين علم الله وسائر العلوم، لا يوجد تباين ايضاً بين صفات الله الاخرى وسائر الصفات.

واستند القاضي سعيد الى مسألة التباين بين الواجب والممكن واشار اليها في جميع آثاره، مستنداً في اثباتها الى الروايات والاخبار. ورغم هذا كله، هناك الكثير من الاحاديث التي تدين البينونة بين البارئ تعالى وسائر الموجودات. وقد استقطبت هذه الروايات اهتمام بعض الشخصيات الكبيرة كصدر المتألهين والحكيم السبزواري وعكسوها في آثارهم. وعبر السبزواري عن هذا المفهوم في منظومته قائلاً:

بينونة الوصفي لا العزلي أثر
ممن لعقل كأبينا للبشر(١)

ويشير السبزواري في هذا البيت الى حديث لعلي عليه السلام يقول:

---

(١) شرح منظومة السبزواري، طبعة ناصري، ص ٧٨.

«توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة».
وعرّف السبزواري البينونة الوصفية بأنها نوع من الانفكاك والذي يمكن مشاهدته في انفكاك الصفة عن الموصوف، ولكن ليست تلك الصفة التي تعرض للموصوف في الخارج، وانما هي من قبيل ما يُعرف بالاتصاف.

ان عنوان الاتصاف ـ بحسب الاصطلاح ـ يُطلق فقط في الحالات التي تنفك فيها الصفة عن الموصوف في العقل فقط، وإنْ تحقق الاتصاف في الخارج. والمتعمقون في مضمون الحديث السابق يدركون ما يلي: ليست لا تتحقق بين الخالق والمخلوق بينونة عزلية وانفكاكية فحسب، بل يُعد مثل هذا الانفكاك امراً غير معقول بين الواجب والممكن ايضاً.

وعلى ضوء ما ذُكر بالامكان القول بأن البينونة التي تتحدث عنها بعض الروايات بين الخالق والمخلوق، المراد بها البينونة الوصفية ولا تشمل البينونة العزلية والانفكاكية ابداً، لأن مثل هذه البينونة بين الخالق والمخلوق غير معقولة، وليس بامكان غير المعقول أن يُعد مضموناً للأحاديث. ولا ريب في ان الحكيم الكبير صدر المتألهين والذي يتميز بالتبحر الواسع في الاحاديث والروايات، لم يكن غافلاً عن كتاب توحيد الصدوق. ولابد وأنه قرأ كلام الشيخ الصدوق وأنعم النظر في أحاديثه وروایاته، إلّا انه لم يفهم التمايز بين الخالق والمخلوق بمعنى البينونة العزلية والانفكاكية.

## في رأي القاضي سعيد
## علم الله غير حصولي ولا حضوري

اشرنا فيما سبق الى بعض آراء القاضي سعيد القمي على صعيد أسماء الله تعالى وصفاته وقلنا بأنه قد اتخذ موقفاً خاصاً بهذا الصدد. وقلنا كذلك بأنه انكر الصفات الثبوتية للبارئ تعالى اعتماداً على سلسلة من القواعد الفلسفية. فهو يرى ان تقسيم صفات البارئ تعالى الى ثبوتية وسلبية انما يجري باعتبار اللفظ فقط، وليس بالامكان قول أي شيء إلّا في صفاته السلبية. اي ان صفات مثل الحي، والعالم، والقادر، وغيرها تُعد مثبتة بحسب اللفظ فقط إلّا انها لا تختلف في الواقع عن صفاته السلبية. والتفاوت الوحيد الذي يمكن ان يؤخذ بنظر الاعتبار في هذا المضمار هو ان الصفات السلبية تقع مسلوبة بشكل مباشر، بينما يُسلب نقيض ما يُدعى بالصفات الثبوتية.

ويؤكد القاضي سعيد على الامر التالي وهو ان كل صفة للحق تبارك وتعالى تستلزم نوعاً من التشبيه. وبما ان الله تعالى ليس له شبيه ولا نظير، فمن المتعذر اثبات صفة له[(١)].

وعلى اساس هذا الرأي ايضاً فانه لم ينف علم الله الحصولي فقط وانما ينفي العلم الحضوري أيضاً ويرى ان علمه تعالى غير حصولي ولا حضوري، بل انه فوق الحصول والحضور. ويستدل على رأيه هذا من خلال اعتقاده بأن العلم ـ حصولياً كان او حضورياً ـ يتحقق عن طريق التعليم، لأن التعليم افادة العلم. وافادة العلم بامكانها ان تُعد تحقق الصورة الحاصلة للشيء او حضور نفس الشيء. ويمكن ان تتحقق هذه الافادة عن طريق الإلقاء او الإسماع او الكتابة. وحينما يُنظر الى العلم الحصولي والحضوري كعلم معلَّم، ندرك ان علم الله غير حضوري وغير حصولي لأنه لم يتحقق عن طريق التعليم، ولا يصدق عليه هذا العنوان قط. بتعبير آخر: يتحقق كل من العلم الحصولي والعلم الحضوري عن طريق التعليم، في حين لم يحصل العلم الالهي عن طريق التعليم، مما يعني ان علمه تعالى لا حصولي ولا حضوري[(٢)].

صحيح ان القاضي سعيداً قد أثبت كلامه بالبرهان، إلّا انه اتخذ من متبناه الفكري والفلسفي اساساً في هذا البرهان. وسبق ان ذكرنا ان من متبنياته الفكرية القول بالتباين بين الخالق والمخلوق. ومن الواضح ان

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٧٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٣٥.

الأخذ بهذا المتبنى لا يسمح لعد العلم الالهي حصولياً او حضورياً، لأن كليهما يتحقق كمخلوق في وجود الانسان. ومن البديهي ان لا يصدق ـ طبقاً لمتبنى القاضي سعيد ـ على الخالق ما هو صادق على المخلوق. والنتيجة هي ان علم البارئ تعالى غير حصولي وغير حضوري.

ومما يجدر ذكره هو انه حينما يُقال بأن علم الله ليس حصولياً او حضورياً، لا يُستفاد منه اي معنى ثبوتي، لأن الشيء اذا كان غير حصولي وغير حضوري، فليس بامكان الانسان ان يدركه. غير ان هذه المسألة لا تسبب مشكلة للقاضي سعيد لأنه يرى ان جميع صفات البارئ تعالى سلبية، ولا وجود لمشكلة الاثبات في السلب.

وتحدث القاضي سعيد عن هذه المسألة بصورة اخرى عندما قال بتحقق العلم بعد الجهل والتعلم في المخلوقات، سواء كان ذلك المخلوق عقلاً ام نفساً، ولكن بما أن البارئ تبارك وتعالى عالم بذاته، فمعنى علمه انه غير جاهل وليس لديه تعلم ايضاً.

وقال القاضي سعيد بعد ذلك: «وأحاط بالأشياء علماً قبل وجودها لا بأن يتمثل في ذاته، بل لأن ذاته كأنها مثال كل شيء، والمثال لا يتمثل»[1].

ويبدو ان ما ذهب اليه القاضي سعيد هنا، يختلف عما ذهب اليه في موارد اخرى بشأن هذه المسألة. فقد اعتبر ذات الله تعالى في العبارة اعلاه مثال كل شيء، ويريد بذلك انه تعالى عالم بجميع الامور. ثم

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٤.

تحدث عن ذلك بعبارة اكثر صراحة فقال: «اذ ذاته علم وكله علم».
ويمكن أن نستشف من هذه العبارة القصيرة انه يعتبر علم البارئ تعالى عين ذاته المقدسة، وأنه نسب الاختلاف الى المفهوم فحسب. وهذه الفكرة هي عين ذلك الشيء الذي اكد عليه صدر المتألهين في حكمته المتعالية واعلن القاضي سعيد عن مخالفته له في كثير من الموارد.

صحيح ان القاضي سعيداً عد صفات الحق تعالى سلبية في الكثير من آثاره، وأعلن عن هذه النظرية كموقف رسمي له، إلّا انه لم يبق وفياً لها في بعض الموارد وتحدث بما هو متناقض معها. فقال في شرح توحيد الصدوق بأن الأسماء الالهية ذات اتصال عقلي وامتزاج بالاحكام، وبمقدور أرباب الذوق ادراكها. وفي هذا الاتصال العقلي وامتزاج الأحكام تغلب سلطنة بعض الأسماء في بعض الأحيان وتختفي آثار البعض الآخر. وتستمر سلطنة هذا الاسم الى ان تعود تلك السلطنة باسم آخر.

وتحدث القاضي سعيد عن نوم العقل ايضاً وفسره بأنه عبارة عن اختفاء أحكامه واستتار آثاره حين غلبة أحكام عقل آخر من نفس الجنس. كما عد نوم النفس تعطيلاً لقواها العقلية. كما تحدث عن نوم الحيوانات والنباتات ايضاً[١]. وقد تناول هذا الموضوع خلال بحث الآية القرآنية الكريمة: ﴿لا تأخذه سنةٌ ولا نوم﴾[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥٤.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

والأمر الملفت للانتباه هو انه قد عرّف نـوم العـقل بأنـه اخـتفاء أحكامه تحت سيطرة عقل آخر من نفس الجنس. وهذا الكلام يعني في الوهلة الاولى عدم تحقق اي تضاد وتباين في عالم العقل، وأن التفاوت المشاهد متصل بالشدة والضعف فقط. ولهذا الكلام معنى آخر أيـضاً وهو ان أحكام العقل معتبرة دائماً، وأنها لا تختفي إلّا حينما يقف هـذا العقل امام عقل اقوى.

اذن فالقاضي سعيد ليس لا يقول بالتضاد والتباين في عالم العـقل فحسب، وانما يرى وجود منشأ واحد لعـالم الادراكـات ايـضاً، وان الاختلافات فيما بينها تعود الى الآلات والأدوات فقط.

ويرى كذلك ان الاحساس ليس سوى وصـول النـفس النـاطقة ووقوعها على ظاهر الأشياء. ويعتبر التخيل وقوع النفس على المثال الشبحي للأشياء. فيما يعرّف التعقل بأنه وقوع النفس على الذات العينية للأشياء.

اذن وعلى ضوء ما سبق تُعد النفس هي المدرك الواقعي في جمـيع انحاء الادراك، والتي تؤدي عمل الادراك بـالأدوات احـياناً وبـدون أدوات في احيان اخرى.

ويرى القاضي سعيد ان الشيء الذي يدرك المحسـوسات، يـدرك المتخيلات والمعقولات أيضاً. والوضع على هذا المنوال ايضاً في دائرة المحسوسات، اي ان الشيء الذي يدرك المسموعات، يدرك المبصرات ايضاً. ويحصل اختلاف في انحاء الادراك عـن طـريق الاخـتلاف في

آلات وأدوات الادراك.

ويشير القاضي سعيد في هذا المضمار الى قضية اخرى لا تخلو من أهمية وهي ان النفس حين ادراك الجزئيات تبدو كأنها تخرج من باطن ذاتها نحو الآلات والأدوات، بينما تعود الى ذاتها فقط حين ادراك المعقولات[١].

والكلام أعلاه لا يعني وقوع الجزئيات خارج النفس والكليات داخلها، بل المراد به هو ان النفس ومن اجل ادراك الجزئيات تستعين بالآلات والأدوات، اما من اجل ادراك الكليات فلا تعتمد إلّا على ذاتها.

ويتحدث القاضي سعيد في موضع آخر من كتاب شرح توحيد الصدوق عن قضية تكشف النقاب عن رأيه في عدم التباين بين انحاء الادراك. فهو يقول ان النفس عقل مصور بصورة الشوق. ومن الواضح ان الحركة تُعد من لوازم الشوق، وحينما يتحقق الشوق، يتحقق نوع من التحول أيضاً[٢].

ويتحدث هذا المفكر المتأله عن الاتصال العقلي والتماس المعنوي ايضاً. فاتصال العلة بالمعلول، واتصال الجزئي بالكلي، يشيران الى نوع من الاتصال لا يمكن بيانه إلّا عن طريق العقل. ويُعد اتصال الصورة بالمادة واتصال العرض بالموضوع من انواع الاتصالات العقلية ايضاً.

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٥.

القاضي سعيد لم يرفض عدم التباين على صعيد العقل والادراك فقط، وانما يرفضه ايضاً في عوالم الوجود وطريقة ارتباط بعضها بالبعض الآخر. فهو يرى ان ما هو موجود في عالم الملك والشهادة، له ملكوت يدبره. وللملكوت ذلك الشيء جبروت يحيط به. اي انه يرى ان لكل شيء في هذا العالم حقيقة وذاتاً، ولكل حقيقة وذات صورة عقلية.

وعبّر ايضاً عن فكرته اعلاه تعبيراً آخر فقال بأن لكل شيء في هذا العالم مثالاً، ولكل مثال أصل وحقيقة من سنخ النور. وقسم العوالم الى: عالم الحس، وعالم النفس، وعالم العقل، او عالم الشهادة، وعالم الغيب، وعالم غيب الغيب، وعالم العقل، وعالم الأمر، وعالم الالوهية.

وقال بأن صور هذا العالم صادرة عن النفس، والنفس صادرة عن العقل، والعقل صادر عن الله، مستدلاً في ذلك بالحديث التالي: «اول ما خلق الله العقل»[١].

وقسم الزمان كذلك الى ثلاثة أزمان هي: الزمان الكثيف، والزمان اللطيف، والزمان الألطف. فالزمان الكثيف زمان الكائنات المادية ومدة الحركات الحسية. والزمان اللطيف عبارة عن امتداد تتم فيه حركة الامور الروحانية وحركة الملائكة في ابلاغ الوحي والالهام والنصرة والانتقام.

ويرى القاضي سعيد كذلك ان في هذا الزمان ايضاً تظهر المعجزات

---

(١) نفس المصدر، ص ١٩٩.

والكرامات على يد الأنبياء والأولياء. اما الزمان الثالث وهو الزمان الألطف فهو زمان الارواح العالية والأنوار القدسية. وفي هذا الزمان تنتهي امور الدنيا والآخرة وتتحقق تمامية كل ما هو موجود.

وربما يشير كلام كبار الحكماء الى هذا المعنى أيضاً حينما قالوا بأن نسبة المتغير الى المتغير تؤلف الزمان، ونسبة المتغير الى الثابت تؤلف الدهر، ونسبة الثابت الى الثابت تؤلف السرمد(١).

اذن وعلى ضوء ما سبقت الاشارة اليه بالامكان القول بأن القاضي سعيداً القمي يؤمن ايماناً شديداً بوجود نوع من الاتصال بين عوالم الوجود. ومن الواضح انه حينما يوجد اتصال لا يمكن القول بالتباين قط. وحينما يُرفض التباين تنتفي الحاجة الى أخذ الصفات الثبوتية للبارئ تعالى بمعنى سلب مقابلاتها. والاشكال الوحيد الباقي على هذا الصعيد هو ان القاضي سعيداً وفي ذات الوقت الذي يؤمن فيه بوجود اتصال بين العوالم ويرفض القول بالتباين في هذا المجال، يصر بشدة على وجود التباين بين الخالق والمخلوق. وأساس نظرية نفي الصفات الثبوتية ليس سوى القول بالتباين بين الخالق والمخلوق.

ولابد من القول هنا بأن القاضي سعيداً وان أصر على فكرة التباين بين الخالق والمخلوق، إلّا انه يثير في بعض الأحيان قضايا لا تنسجم مع هذه الفكرة ومنها اعتقاده بصدور كل موجود من موجودات العالم عن أحد أسماء البارئ تعالى. انه يؤمن بوجود خدّام وأعوان لكل اسم من

---

(١) نفس المصدر، ص ١٥٣.

الأسماء الالهية ويرى ان جميع هذه الأسماء تعمل بحكم اسم واحد يُعرف بإمام أئمة الأسماء.

ويعتقد ايضاً بأن كل شيء من اشياء العالم لديه كلمة الهية وأمر رباني، وتعمل تلك الكلمة على حفظ ذلك الشيء ومن ثم ايصاله الى الكمال. وهذه الكلمة الالهية التي ترافق كل موجود تُعد باطن ذلك الشيء وحقيقته من جهة، وعلته من جهة اخرى: «ان تلك الكلمة التي مع الخلق هي من وجه باطنه الذي هو حقيقة، ومن وجه علته التي منها جميع اموره»[1]. ولو كانت لتلك العلة علة ايضاً، فلابد من الانتهاء الى علة العلل التي تحيط بجميع العلل. ولا شك في ان المحيط بجميع العلل، محيط بجميع الأشياء والامور ايضاً. ولا يحيط بجميع الاشياء والامور سوى الذات المقدسة لواجب الوجود.

والحقيقة هي انه لا يمكن القول بالتباين بين الشيء والكلمة الالهية لأن باطن الشيء من حيث هو باطن لا يمكن ان يتباين مع الشيء نفسه. ويصدق هذا الكلام على العلة والمعلول ايضاً لأن العلة في رأي اهل التحقيق تُعد من الجهة الوجودية، الحد التام لوجود المعلول.

وسبق أن ذكرنا بأن القاضي سعيداً قد تحدث عن الاتصال العقلي والتماس المعنوي وعدّ اتصال العلة بالمعلول جزءاً منه. واذا كان اتصال العلة بالمعلول من موارد الاتصالات العقلية، فكيف يمكن القول بالتباين بين الخالق والمخلوق؟ قلنا ان هذا المفكر المتأله قد تحدث عن

---

(١) راجع المصدر السابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

الكلمة الربانية وعدّها باطن كل شيء وحقيقته. كما انها وفي ذات الوقت الذي تحفظ الشيء، توصله الى الكمال أيضاً.

ونقل القاضي سعيد في شرح توحيد الصدوق عبارة للشيخ محيي الدين بن العربي تفيد بأن العالم قياساً الى ذات البارئ تعالى كنتيجة القياس قياساً الى صغرى وكبرى القياس. ويبدو عجيباً كلام ابن العربي هذا، لأنه يتحدث في الواقع عن نوع من التثليث، ويعتبر العدد (٣) اول عدد فردي. كما انه يتحدث عن ايجاد العالم من نفس الحق وارادة الحق وقول الحق الذي هو كلمة «كن» الوجودية.

ويتحدث الشيخ الاكبر كذلك عن مسألة العين الواحدة والنسب المختلفة. ويعبّر عن الحق تعالى بالذات من حيث ان صفة الارادة وصفة القول تابعتان له، وبالمريد من حيث التوجه بالتحصيص، وبالقائل من حيث المباشرة في أمر الايجاد بواسطة كلمة «كن». ويتحدث كذلك عن ثلاثة حدود للقياس وهي: الحد الأصغر، والحد الاكبر، والحد الاوسط. ثم يذهب بعد ذلك الى اعتبار التثليث في الانتاج ويقول بأن العالم يُعد ولا شك نتيجة واحدة[١].

ولسنا بصدد مناقشة صحة أو سقم كلام الشيخ الاكبر ابن العربي اعلاه، ولكن لابد لنا من الاشارة الى ما يلي: حينما يستعرض القاضي سعيد القمي كلمات وآراء ابن العربي، فليس من المعقول ان يتجاهل مضمونها. ويُستشف من مضمون كلمات ابن العربي ان نسبة العالم الى

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠١.

الباريً تعالى وارادته كنسبة النتيجة الى صغرى القياس وكبراه. اذن ونظراً لعدم وجود تباين بين نتيجة القياس وبين صغراه وكبراه، فلابد من القول ايضاً بعدم وجود تباين بين وجود العالم وارادة الباريً تعالى، لأن التباين انفكاك، ولا يدور الحديث عن الاتصال في الانفكاك.

وليست قليلة في آثار القاضي سعيد المسائل التي تدل على عدم التباين فيما بين الخالق والمخلوق، كالمسألة التالية: ان اسماء الخالق تعالى تطلب الظهور دائماً، وتجري السنة الالهية على هذا الأمر. وقد اشار حتى الى اسم الغفار وقال بما ان هذا الاسم من أسماء الحق تعالى فلابد أن يظهر، وتُغفر ذنوب المذنبين. وقد تمسك فيما ذهب اليه بحديث يقول: «ان هؤلاء الخلق لو لم يذنبوا لجاء الله تعالى بخلق يذنبون فيغفر لهم».

والأمر الملفت للانتباه هو انه عد حرف الفاء في كلمة «فيغفر»، فاء السببية، مما يعني ان المعصية توجب المغفرة[1].

والحقيقة هي ان الكثيرين قد تحدثوا في هذا الموضوع، ولكن قلّ من قال بأن المعصية توجب المغفرة. والأمر الذي لابد من اثارته على هذا الصعيد هو: حينما يُقال بأن اسماء الحق تبارك وتعالى طالبة للظهور، وأن الظهور لا يتحقق إلّا في المظهر، فلابد من القول بعدم وجود تباين بين الظاهر والمظهر. ولكن ونظراً الى عدم تحقق اية رابطة او اتصال بين أمرين متباينين، كما لا يمكن ان يُعد اي منهما دليلاً على الآخر، اذن اذا كان الظاهر والمظهر متباينين، فكيف يمكن عد المظهر دليلاً على

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

الظاهر؟!

الفيلسوف الكبير صدر المتألهين الشيرازي من بين الرافضين للتباين بين الظاهر والمظهر، ويقول بنوع من الاشتراك المعنوي بهذا الشأن. فهو يرى: اذا لم يكن هناك نوع من الاشتراك المعنوي بين الظاهر والمظهر، فلن تكون صور هذا العالم التي هي مظاهر أسماء الحق تعالى دلائل وشواهد للأسماء الالهية.

ويصر القاضي سعيد على موقفه في هذا المجال ويؤكد على وجود التباين فيما بين الظاهر والمظهر. وقد عبّر عن تعجبه واستيائه من نظرية صدر المتألهين ووجه الانتقاد لها. والمثير للدهشة هو ان كلاً من هذين المفكرين أي صدر المتألهين والقاضي سعيد قد تشبث بدليل واحد وباسلوب استدلالي واحد للبرهنة على رأيه، غير ان النتيجة التي توصل اليها كل منهما تختلف عن النتيجة التي توصل اليها الآخر.

اشرنا الى استدلال صدر المتألهين بهذا الشأن وقلنا بأنه يؤمن بوجود نوع من الاشتراك المعنوي بين الظاهر والمظهر، ويقول بأنه مع عدم وجود مثل هذا الاشتراك فلا يمكن ان تُعد صور هذا العالم دلائل وشواهد للأسماء الالهية. وسلك القاضي سعيد نفس الاسلوب الاستدلالي وقال: اذا لم يكن هناك تباين بين الظاهر والمظهر، فلن تكون صور هذا العالم دلائل وشواهد لأسماء الحق تبارك وتعالى. بتعبير آخر: يرى صدر المتألهين دلاله المظهر على الظاهر فرعاً على نوع من الاشتراك المعنوي، بينما يرى القاضي سعيد ان هذه الدلالة فرع

على نوع من التباين.

يقول القاضي سعيد: لو تحقق بين الظاهر والمظهر نوع من الاتحاد والذي يُعرف بالاشتراك المعنوي، فلابد من القبول بأن نفس المعنى المشترك المتحقق بالذات للظاهر، متحقق بالذات للمظهر ايضاً. واذا كان الأمر كذلك فما هو الترجيح الذي يجعلنا نعتبر المظهر دالاً والظاهر مدلولاً؟ بتعبير آخر: انه يرى لو كان بين الظاهر والمظهر اشتراك معنوي، سيكون اعتبار احدهما دليلاً والثاني مدلولاً ترجيحاً بدون مرجح. وبما ان الترجيح بلا مرجح امر ممتنع ومحال، سيكون الاشتراك المعنوي بين الظاهر والمظهر محالاً ايضاً. ثم يصل بعد ذلك الى النتيجة التالية: لو استخدمنا الاشتراك اللفظي بدلاً من الاشتراك المعنوي، فلن نواجه مشكلة الترجيح بدون مرجح، اذ في هذه الحالة يتحقق معنى بالذات للظاهر، ويُعد اطلاقه على المظهر، من حيث ظهور الظاهر فيه. اي لا يتحقق للمظهر معنى بالذات في فرضية الاشتراك اللفظي، وانما يتجلى فيه فقط ظهور الظاهر. ولهذا السبب يُعد المظهر دليلاً والظاهر مدلولاً. وقد عبّر القاضي سعيد عن طريقته بأنها غريبة وقال بأن القليل من العلماء قد التفتوا اليها في طريق معرفة الحق تعالى[١].

ومما يجدر ذكره بأن ما ناقشه القاضي سعيد القمي وصدر المتألهين، ليس امراً جديداً، بل هي مسألة مثارة بين اهل المعرفة منذ وقت بعيد. وقال بعض أهل المعرفة: على عكس ما يتصور الناس من ان العالم

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٤.

ظاهر والله خفي، الله ظاهر دائماً والعالم خفي باستمرار. ولهذا الكلام صلة بحديثنا، وهو في الواقع تعبير آخر لما أثاره القاضي سعيد. فهو يرى بأن ما هو ظاهر ليس مظهراً، وليس بامكان المظهر ان يكون ظاهراً بالذات. ولا يزيد دور المظهر عن تجلي الظاهر فيه. ورغم هذا لا يمكن انكار الحقيقة التالية وهي ان استدلال القاضي سعيد ليس قوياً امام استدلال صدر المتألهين. كما لا يُعد نقده لكلامه نقداً منطقياً. وقد قلنا بأن خلاصة نقد القاضي سعيد هي: اذا تحقق اشتراك معنوي بين الظاهر والمظهر، فلابد ان يكون اتخاذ احدهما دليلاً واتخاذ الآخر مدلولاً ترجيحاً بدون مرجح. وهذا النقد ناشئ كما هو واضح من عدم التفات القاضي سعيد الى مسألة التشكيك، وغياب مسألة اختلاف المراتب في الحقيقة الواحدة عن عينيه.

ان مسألة التشكيك كانت بالنسبة لصدر المتألهين مسألة اساسية ومفتاحاً لحل الكثير من المعضلات بما فيها المعضلة السابقة، لأن القول بالاشتراك المعنوي بين الظاهر والمظهر اذا قام على اساس التشكيك واختلاف المراتب، فلن تبرز مشكلة الترجيح بدون مرجح في تعيين الدال والمدلول قط. ذلك لأن اختلاف المراتب بامكانه ان يفسر وجود الدال في مرتبة والمدلول في مرتبة اخرى.

العارفون بموضوع التشكيك يعلمون جيداً بأن الكثرة ـ في هذه المسألة العجيبة ـ ليست غير متضادة مع الوحدة فحسب، بل يمكن عدها من شؤونها أيضاً.

ومن الجدير بالذكر ان التشكيك لديه مراتب ايضاً لا يتسع المجال لاستعراضها وبحثها.

القاضي سعيد لم يرفض موضوع التشكيك في مضمار الظاهر والمظهر فحسب، وانما عبر عن معارضته كلياً، واعتبر التشكيك في الصفات موجباً للتشبيه والشرك. فهو يرى اننا لو قلنا بالتشكيك بين الخالق والمخلوق على صعيد الصفات، فلابد لنا من قبوله ايضاً في الذات والذاتي، لأن هناك قاعدة عقلية تقول ان ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات. ومن المسلم به عدم جواز التشكيك في الذات والذاتيات عقلاً[1].

ما ذهب اليه القاضي سعيد بشأن القاعدة العقلية صحيح ورصين، غير ان الخلل الذي يتسم به كلامه ناشئ من مكان آخر. فهو من بين من يعتقد اعتقاداً راسخاً باصالة الماهية. ولابد للقائلين باصالة الماهية من التحدث عن التشكيك في الماهية. ولذلك نراه يشير الى التشكيك في الذاتي، ويعتبره اشكالاً كبيراً. اما اولئك الذين يعتقدون باصالة الوجود ويعتبرون التشكيك مِلك الوجود الطلق، فلا يعانون من هذه الاشكالات.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٥.

# صفات الفعل في رأي القاضي سعيد القمي

مبحث الصفات، من المباحث الجوهرية والأساسية والذي لا يمكن الدخول الى وادي التوحيد بدون الاهتمام به. ويرى اهل المعرفة بأن ما يتصف بالجانب الكمالي لا يمكن سلبه من واجب الوجود بالذات، لأن واجب الوجود بالذات شامل لجميع الكمالات بنحو أعلى وأشرف. كما أن هذه الكمالات هي بالشكل الذي تنسجم مع ساحته المقدسة وتُحمل عليه. ويُدعى هذا الحمل في اصطلاح الحكماء بالاتصاف.

ويقسم الحكماء الالهيون الصفات الى ثبوتية وسلبية، ويقسمون الصفات الثبوتية الى حقيقية واضافية، والحقيقية الى حقيقية محضة وحقيقية ذات اضافة.

والتقسيم أعلاه هو الشائع والمشهور، وهناك تقسيم آخر تُقسم فيه الصفات الى: صفات الذات، وصفات الفعل. وتُطلق صفات الذات على

الصفات التي يكفي لانتزاعها افتراض ذات الحق تبارك وتعالى فـقط، في حين تُطلق صفات الفعل على تلك الصفات التي يعتمد انتزاعها على افتراض أمر غير ذات الحق تعالى أيضاً.

اذن وبما ان غير البارئ تعالى لا معنى له سوى انه فعل البـارئ، ينبغي القول بأن الصفات الفعلية تُطلق على تلك المجموعة من الصفات التي تُنتزع من مقام فعل البارئ. ولا ريب في ان للحق تعالى سلسلة من الصفات الفعلية التي لديهـا نسبة مع الغير أيضاً، كـصفة الخـالق، والرازق، والمعطي، والجواد، وغيرها.

من المسلم به ان هذه الصفات بما انها ذات نسبة مع الغـير، لذلك يعتمد تحققها على تحقق الغير. وعلى صعيد آخر نحن نعلم بوضوح ان الذي يُعد غير الحق تعالى، معلول للحق ومخلوق من قبله، وانه متأخر عنه في الرتبة الوجودية. وعى ضوء ذلك لابد من القول بأن الصفات المتصلة بالغير، متأخرة عن ذات البارئ وأنها بالنتيجة زائدة عليها.

ولا شك في ان هذه الصفات صادقة عليه تـعالى بشكـل واقـعي وحقيقي ولا يشك أحد في ذلك، غير ان صدقها عليه ليس من جـهة خصوصية حدوثها وتأخرها عن الذات، وانما من جهة ان لديها جذراً في ذات الحق، وتصدر من ذلك الجذر جميع الكمالات والخيرات.

ويُعد القاضي سعيد من بين من اعلنوا عن معارضتهم لهذا التقسيم، وانكر وجود اية نسبة مع الغير في الصفات الفعلية. فهو يعتقد ان معنى الخالق الذي يؤلف حقيقة اسم الخالق، ثابت لله تعالى منذ الأزل، وان

المخلوقات تمثل مظاهر أحكام هذه الأسماء. فيمكن على سبيل المثال القول بأن الوجه الجميل يتمتع بالجمال دائماً وإن لم تكن هناك مرآة تعكس ذلك الجمال. ومعنى هذا الكلام هو ان خالقية الله تعالى أزلية وأبدية ولا تعتمد على المخلوق قط. بتعبير آخر: ان صفة الخالق لا يستحقها الله تعالى حين الخلق، بل انه تعالى خالق أزلاً وأبداً، والمخلوقات ليست سوى مظاهر لاسم الخالق.

ويعيد بعض الحكماء جميع الصفات الاضافية الى الاضافة التي يعبرون عنها بالاضافة القيومية. وأنكر القاضي سعيد هذه الاضافة وعدّها ناتجة عن فكر علماء الرسوم. ويرى ان اهل الحقيقة وعلى العكس من علماء الرسوم لا يتحدثون عن النسبة مع المخلوق على صعيد الصفات الاضافية.

يعتقد القاضي سعيد ان اطلاق صفات الفعل على الله تعالى وملاحظة نسبتها مع المخلوق لا يجد له معنى إلّا من زاوية نظرنا نحن فقط، لأننا نفكر بطريقة بحيث لا نستطيع اثبات الصفات إلّا بظهور أحكامها فقط. بتعبير آخر: يرى هذا المفكر المتأله ان الاضافة في الصفات الاضافية، متحققة في قالب الألفاظ فقط، وتجد معانيها مع كلمات من قبيل الفاعل والمدبّر وما الى ذلك، في حين ان هذه الصفات حينما تُستخدم بشأن الذات المقدسة للخالق تعالى فانها منزهة عن الاضافة الى الغير، اذ لا معنى في ذلك المقام لتقدم حال على حال اخرى. فالله تعالى منزه عن ملابسة الزمان والامور الزمانية ولا معنى

في ساحته المقدسة للماضي والحال والمستقبل.

يرى القاضي سعيد ان فعل الله تعالى ليس في الزمان وان وقع مخلوقه في الزمان. ولا يتحقق في فعل الله ماض وحال ومستقبل، لأن جميع آنات الزمان عند الله بمثابة آن واحد. اذن لو وقع مخلوق الله في الزمان، فلا توجب زمانيته وقوع فعل الله في الزمان ايضاً. ان فعل الله ينزل من سماء الأزل الى أرض الزمان، غير ان ذلك الفعل لا يصبح زمانياً قط، اذ لا وجود في الأزل للتقدم والتأخر والسبق واللحوق.

ويفهم هذا الكلام اولئك الذين انطلقوا بفضل التجرد العقلاني الى فضاء اللازمان وشاهدوا عياناً انوار ذلك العالم[١].

ما ذكرناه يكشف بوضوح عن موقف القاضي سعيد على صعيد الصفات الاضافية. ولا شك في ان الطريق الذي طواه ذو كثير من المنعطفات، ولم تكن القضايا التي طرحها على وتيرة واحدة.

ولا ريب في وجود جهات من القوة والاعتبار في كلام هذا المفكر. فكلامه بشأن زمانية المخلوق وغير زمانية فعل البارئ تعالى، يُعد كلاماً رصيناً ومحكماً، لأن الحكماء الالهيين قد اعترفوا بهذه الحقيقة وهي ان افاضة الحق تبارك وتعالى قديمة ولكن المفاض عن الحق حادث.

ورغم هذا هناك سؤال مثار دائماً حو ل كلام هذا المفكر المتأله وهو: هل هناك نسبة تضايف بين الخالق والمخلوق؟ ويصدق هذا السؤال

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٦٩.

ايضاً على الرازق والمرزوق وسائر الصفات الاضافية؟ فاذا كان الجواب مثبتاً، وكان هناك تضايف بين الخالق والمخلوق، فلابد من قبول هذه الحقيقة وهي ان الأمرين المتضايفين متكافئان، وليس بينهما تقدم وتأخر. وانتبه القاضي سعيد الى هذا الاشكال وحاول ان يبحث عن رد عليه إلّا انه لم يجد أي رد سوى انكار التضايف.

يتصور القاضي سعيد ان الاضافة جزء من المقولات. وبما ان المقولات صادقة على المخلوق، فلا يتصف البارئ تعالى بصفات المخلوق. ولذلك فالله تعالى منزه عن الاضافة والنسبة، والحديث عن الاضافة افتراء واضح. وانبرى بعد ذلك لتأكيد ما سبق ان اشار اليه وهو ان اطلاق الصفات الاضافية على البارئ تعالى وملاحظة نسبتها الى المخلوق، امر يجد معناه من زاوية نظرنا فقط وفي قالب الكلمات والأسماء الفاعلية التي هي خدام اسماء الحق والواقعة في سلسلة الأسباب.

ويشير القاضي سعيد الى مسألة يمكن ان تخضع للنقاش، حيث يرى ان الاضافة التي تتحقق بين العلة والمعلول، غير تلك الاضافة التي تتحقق في موارد اخرى، لأن العلة كما تؤدي الى ظهور المعلول، تؤدي ايضاً الى ظهور الاضافة فيما بينهما: «فهي ـ يعني العلة ـ علة المعلول وعلة الاضافة الواقعة بينهما»[1].

العارفون بالفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً بوجود اضافة اشراقية

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

في عبارة القاضي سعيد. أضف الى ذلك انه يقول ايضاً بوجود نوع من التباين بين الخالق والمخلوق. واذا كان الامر كذلك كيف يمكن لمن يصر على التباين بين الخالق والمخلوق ان يتحدث عن الاضافة الاشراقية؟

في الاضافة الاشراقية لا وجود للحديث عن التباين بين الخالق والمخلوق. فليس بامكان احد أن يزعم وجود تباين بين الشمس وشعاعها. فشعاع الشمس ملتحم بها الى درجة انها لو انقطعت لحظة لانقطع شعاعها ايضاً.

اذن يرى القاضي سعيد ان العلة ليست سبباً لظهور المعلول فحسب، وانما سبب ظهور الاضافة بين العلة والمعلول ايضاً. وله كلام شبيه بهذا ايضاً على صعيد صفات وأزلية البارئ تعالى.

يرى هذا المفكر المتأله ان الموصوف من حيث هو موصوف ليس مقدماً على الصفة فحسب، وانما مقدماً على الاتصاف بتلك الصفة ايضاً. ثم يصل بعد ذلك الى هذه النتيجة وهي ان الأزل غير مسبوق بالغير ومتقدم على كل شيء. ويقول بأن الأزل ليس متقدماً على المبتدأ والامور القبلية، وانما حتى على الابتداء والقبل أيضاً، والدليل على ذلك ان قبل القبل وابتداء الابتداء يتحققان بواسطة البارئ تعالى.

يرى القاضي سعيد مثلما ان شيئية الاشياء بالحق، كذلك قبلية القبل وابتدائية الابتداء بالحق ايضاً. وقد يُقال هنا ان قبلية الله تعالى على القبل، وتقدمه على الابتداء، يُعد نوعاً من اتصافه تعالى بالقبلية. وأجاب القاضي سعيد على ذلك بقوله: «والموصوف من حيث هو

متقدم على الصفة وعلى الموصوفية بتلك الصفة. فسبحان من هو قبل القبل بلا قبل وتبارك الله رب العالمين»[1].

هذه العبارة توحي ان القاضي سعيداً يقول بالتنزيه المحض، وانه يعتقد بتنزه البارئ تعالى ليس عن الصفة فحسب، بل حتى عن الاتصاف بالصفة.

ولابد من الالتفات الى ان هذه النظرية والكثير من نظريات القاضي سعيد الاخرى تقوم على فكرة اصالة الماهية والتباين بين الخالق والمخلوق.

فحينما يعتقد القاضي سعيد ان شيئية الشيء وقبلية القبل، من الله تعالى، فمعنى كلامه هذا ان الماهية ذات اصالة في الجعل وفي التحقق. وهذه الفكرة على العكس تماماً من الفكرة الاخرى المنسوبة الى ابن سينا القائلة: «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجده». والتفت القاضي سعيد الى هذا الأمر وقال بأن ما ذهب اليه في هذه الفكرة وغيرها يقوم على قاعدة وأصل. وتتلخص قاعدته في ان الفاعل الذي يستغني في حد ذاته عن كل شيء، لا يتصف بشيء من معلوله قط، اذ ورد في الحديث ان الصفة تدل على الوجود والكمال. ومن هنا اذا كان البارئ تعالى وهو المستغني المطلق متصفاً بأحد اوصاف المخلوق، فمعنى هذا انه قد استكمل بواسطة اوصاف الخلق وهو ما لا ينسجم مع غنى الله الذاتي المطلق.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٧.

ويتلخص أصله فيما يلي: حينما يـوجِد الفـاعل الشيء، فمـن اللازم والضروري ان لا يتحقق شيء من حيثيات المعلول في الفاعل. بتعبير آخر: لابد من عدم تحقق اية سنخية بين الفاعل وما يوجده اذ «لو كان من المعلول سنخ في العلة لزم كون الشيء معلولاً لنفسه وذلك ممتنع، وليذهب الحسن يميناً وشمالاً فليس العلم إلّا هاهنا»[1].

ولا يخفى على اهل البصيرة ان القاعدة التي استند اليها القاضي سعيد القمي والأصل الذي تمسك به كليهما غير معتبر. فقد كان يشـاهد في قاعدته التي سبق ان اوردناها وجهاً واحداً من العملة وغفل عن رؤية الوجه الآخر. فاذا كانت الصفات تدل على الوجود والكمـال، فكيف يمكن ان تخلو ذات الحق تبارك وتعالى ـ وهي الكمال المطلق والغنية على الاطلاق ـ من مثل هذه الصفات؟ يتفق الحمكاء قاطبة على هذا الأمر: واجب الوجود بـالذات، واجب الوجـود مـن جمـيع الجـهات والحيثيات.

ولم يراع القاضي سعيد جانب الانصاف ايضاً في التمسك بـالأصل الذي سبقت الاشارة اليه، ونظر الى المسألة بعين واحدة. فـهو ومـن اجل مشاهدة العلة في مقام رفيع، لجأ الى نفي اية سنخية لها مع المعلول ونزهها تنزيهاً محضاً، غافلاً عن الجانب الآخر وهو ان التنزيه المحض يوجب المحدودية، وأن مـا يـلاحظ في قـالب التـنزيه المحـض، ليس بامكانه الارتباط قط بما هو خارج هذا القالب.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٨.

وصفوة الكلام هي ان الأمرين الغريبين المتباينين في جميع الجهات ليس بامكان أي منهما أن يرتبط بالآخر، وبالنتيجة يصبح تأثير العلة في المعلول أمراً لا معنى له.

وخلافاً لما ذهب اليه القاضي سعيد يرى كبار الحكماء ان السنخية بين العلة والمعلول من الشرائط الضرورية للتأثير، وبحثوا عن أمارة الفاعل في فعله. فالذهن الانساني الباحث عن الوحدة، يبحث عن السنخيات والتماثلات قبل بحثه عن التباينات.

والأمر الذي يستقطب الاهتمام هو ان القاضي سعيداً نفسه قد قال في موضع من كتاب شرح توحيد الصدوق بأن كمال التباين من أنحاء التشاكل. وانبرى ضمن تفسيره للآية القرآنية ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾[1] الى ذكر أنحاء الزوجية كما يلي:

١ ـ الضدان ٢ ـ الجنس والفصل ٣ ـ الماهية والوجود ٤ ـ الامكان والوجوب ٥ ـ القوة والفعل ٦ ـ العقل والنفس ٧ ـ الصورة والمادة ٨ ـ المذكر والمؤنث، وهكذا.

وهكذا نرى كيف يعتبر القاضي سعيد الأمرين المتضادين من انحاء الزوجية.

وقال أيضاً: «فالزوجان أعم من أن يكونا ضدين اذ كمال التباين من أنحاء التشاكل»[2]. ويكشف كلامه هذا عن ان الانسان ليس

---

(١) سورة الذاريات، الآية ٤٩.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ١٦١.

بمقدوره ان يتحدث دائماً عن التباين ويحبس نفسه في قالب التنزيه المحض. فلابد له من تجنب الافراط في التنزيه والتفريط في التشبيه وأن يبحث عن طريق وسطى بين التنزيه والتشبيه.

وما يجدر ذكره هنا هو ان القاضي سعيداً وعلى اساس القول بالتباين بين الخالق والمخلوق، عبر عن فعل البارئ تبارك وتعالى والذي هو فعل ابداعي بالخلق الساكن، وهو تعبير استوحاه من حديث «عمران» وتحدث عنه بالتفصيل في نهاية كتاب شرح توحيد الصدوق.

يرى القاضي سعيد ان كل فاعل ـ غير الله تعالى ـ يؤدي فعله عن طريق الحركة. فبغض النظر عن فاعلية البارئ تعالى هناك ثلاث فاعليات في العالم: الاولى فاعلية العقل وتعد اشرف الفاعليات. ويرى القاضي سعيد ان العقل يلتفت الى ذاته عند العمل. وهذا الالتفات الى الذات يبدو وكأنه حركة مستوية شبيهة بالسكون. ويتحد العقل بالمعقولات في فعله الذي هو الالتفات الى ذاته. والثانية فاعلية النفس، حيث تؤدي النفس فعلها بطريق التحريك. والنفس من وجهة نظر القاضي سعيد ـ وكما مر سابقاً ـ عقل مصور بصورة الشوق. ولاريب في ان الحركة من لوازم الشوق. اي متى ما كان الشوق، تحققت الحركة. والثالثة فاعلية الطبيعة. فالطبيعة موجود سيّال بطبيعته. ولا يتم الفعل الطبيعي مادامت لم تتهيأ مادة لاعداد الصورة.

اما فاعلية البارئ تعالى، فهي فاعلية لا تشبه أياً من هذه الأنواع

الثلاثة، اذ لا تتحقق حركة في فعله تعالى وتتم على سبيل الابداع. وهذا الفعل الابداعي هو الذي عبّر عنه القاضي سعيد بالخلق الساكن[1].

ومن الجدير بالذكر ان القاضي سعيداً حينما يتحدث عن حركة العقل، فلا شك في انه واقع تحت تأثير كتاب «اثولوجيا» الذي نسبه خطأ الى أرسطو. وقال بأن أرسطو اثبت للعقل حركة شبيهة بالسكون، غير ان ادراك كلام أرسطو في باب حركة العقل أمر مشكل، وتصحيحه أعقد جداً من ادراكه[2].

وانبرى القاضي سعيد لتفسير الآية القرآنية الكريمة ﴿ولا يؤوده حفظهما﴾[3] على أساس نظريته القائلة بنوع من الحركة لجميع انواع الفاعليات عدا فاعلية الله، وعبّر عن اعتقاده بأن كل فاعل يمارس فعله عن طريق الحركة وبواسطة الآلات، لابد وأن يشعر بالإعياء والملل. ويرى ان النفوس والطبائع تواجه الكلل والسأم في الأعمال الثقيلة التي تقوم بها. غير ان الله تعالى لا يعرف الاعياء والملل لأنه لا يعمل بالآلات والحركة.

وقد يُقال على هذا الصعيد: ان العقل من وجهة نظر القاضي سعيد فاعل لديه نوع من الحركة في عمله، ولابد له في هذه الحالة من

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٧.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

مواجهة الاعياء والملل. ورُدَّ على ذلك في اطار مسألتين:

المسألة الاولى: العقل كلمة الله، ومثل هذا الموجود عبد دائم لله، ولذلك يُعد فعله فعل الله. ولم يقنع القاضي سعيد بهذا الرد ولم يقبل هذه المسألة بهذه الصورة لأنه يؤمن بأن كل فاعل موجود في العالم خاضع لله تعالى ويتم فعله باذن الله وأمره. ولا يُستثنى العقل من هذه القاعدة. وكل ما يقال بشأن العقل يصدق ايضاً على سائر الموجودات التي لديها جانب فاعلي.

والمسألة الثانية تتلخص كما يلي من وجهة نظر القاضي سعيد: ان كل موجود يُسبق فعله بعدم، يسبب أداء ذلك الفعل الاعياء والثقل للفاعل.

ويوضح القاضي سعيد هذه المسألة قائلاً بأن أي فاعل لا يعمل بذاته واذنه فقط، يثقل عليه اداء اي فعل أو عمل، لأن الفاعل اذا لم يعمل بمقتضى ذاته، فلابد له من العمل بمقتضى صفاته. ومن المسلم به ان الصفات واقعة مطلقاً ضمن المحمولات، والحمل يستلزم الثقل. ومن الواضح ان هذا الثقل ليس من نوع ثقل الأوزان والمقادير بل المراد به ان هذه الاوصاف زائدة على الذات، وكل ما كان زائداً على الذات، عُدّ ثقلاً.

واستعان القاضي سعيد باسلوب آخر لتفسير ثقل أفعال غير الله تعالى يتلخص في ان جميع الموجودات تُعد فاعلاً بالاضطرار عدا واجب الوجود بالذات الذي هو فاعل مطلق، لأن هذه الموجودات لا

تعمل بدون اذن البارئ تعالى وارادته، وليس هناك شيء فوق ارادته تعالى وأمره. ومن الطبيعي ان الموجودات حينما تعمل عن اضطرار فلابد ان يكون اداء العمل ثقيلاً عليها.

وقد يقال هنا بأن الكثير من الموجودات تؤدي أعمالها عن شوق ورغبة، والعمل الذي يؤدى عن شوق ورغبة لا وجود للثقل فيه. ويرد القاضي سعيد على هذا الكلام بما ملخصه: صحيح ان الكثير من الموجودات تؤدي أعمالها عن رغبة، غير ان هذه الرغبة، من الغير أيضاً، ولا يتمتع الفاعل الامكاني بهذه الرغبة بالذات. اذن فجميع انحاء الفاعل ـ سواء كانت عقلاً او نفساً او طبيعة ـ محكومة بحكم الاضطرار، ويثقل عليها اداء الاعمال. والفاعل الوحيد الذي لا يعرض له الثقل في اعماله هو البارئ تعالى[1].

اذن وكما سبق ان ذكرنا تقوم جميع مواقف القاضي سعيد بشأن اسماء البارئ وصفاته على هذا الأصل غالباً وهو ان هناك تبايناً بين الخالق والمخلوق. ومن لوازم القول بالتباين عدم القدرة على ادراك صفاته تعالى. ولهذا نراه ينكر عينية صفاته تعالى مع الذات وكذلك زيادة الصفات على الذات ويقول: «فالقائل بالعينية أبعد عن الطريق وهوى الى مكان سحيق، والقائل بالزيادة يهجر هذياناً وجاء ظلماً وبهتاناً»[2].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٨.

(٢) نفس المصدر، ص ١٩٠.

يعتقد هذا المفكر المتأله بأن ما ذكره الله لنفسه من صفات، صفات لا يعرفها إلّا الله تعالى، وليس بامكان احد ان يدركها. وما يليق بنا هو ان نقر بما تحدث به تعالى عن نفسه، وعلينا ألا نطلب ادراك حقيقة صفاته. واستعان بكلام لابن العربي يشير الى عدم ادراك صفاته تعالى، ثم عد جميع أقوال الحكماء والمتكلمين في صفات الله بأنها لا أساس لها، مستعيذاً بالله من الضلالات العقلانية والأهواء النفسانية[1].

(١) راجع نفس المصدر، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

## معنى صفات الله وفق رؤية القاضي سعيد

طالما ذكرنا فيما سبق بأن القاضي سعيداً ينكر صفات البارئ تعالى سواء كانت عين الذات او زائدة على الذات، وينتقد القائلين بـالعينية والزيادة. فهو يرى انه لا يمكن بمقتضى البرهان والأخبار القول بأنـه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة. كما لا يجيز اطلاق عنوان الوجود عليه تعالى بالمعنى العام والبديهي للكلمة، ولا اتصافه بالافراد والحـصص الذاتية للوجود. ولهذا لا يمكن ـ وفق رأيه ـ ان يقال بأن الله موجود اذا كان المراد بالوجود معناه العام والبديهي[١].

وقد يُقال هنا: كيف يذهب القاضي سعيد الى انكار اتصاف البارئ تعالى بالصفات الثبوتية ـ القول بالعينية او الزيادة ـ في حـين تُـثبتها الآيات القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام؟

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ٣١٢.

ويمكن أن يُقال في الاجابة بأن معنى الصفات الثبوتية من وجهة نظر القاضي سعيد يختلف عما يذهب اليه الكثير من الحكماء والمتكلمين. فالصفات الثبوتية من وجهة نظره تعني ان الله يعطي مبادئ هذه الصفات الى الموصوفين بها. بتعبير آخر: الصفات الثبوتية للبارئ تعالى تعني ان الله تعالى يفيض حقائق هذه الصفات على من يستحقها ويوجدها في وجودهم. وهذا ما عبّر عنه في عبارته التالية: «ليست الصفات بقيام مبدأ الاشتقاق في الذات سواء كان ذلك المبدأ نفس الذات او قائماً بها، بل بمعنى انه تعالى وهب مباديها للمتصفين بها وأوجد حقائقها لمستحقيها»(١).

اذن حينما يقال الله عالم فمعناه انه تعالى قد اعطى حقيقة العلم لمن هو متصف بالعلم. وهكذا بالنسبة لسائر الصفات.

وقد يقال: صحيح انه تعالى يهب العلم للمتصفين به غير ان هبة العلم تستلزم ان يكون تعالى موصوفاً بصفة العلم. ولم يبد القاضي سعيد اي رد فعل ازاء مثل هذا الاشكال.

لقد كرر هذا الحكيم المتأله فكرة ان الصفات الثبوتية للبارئ تعالى تعني سلب مقابلاتها. اي اننا حينما نقول بأن الله عالم، معناه انه ليس جاهلاً.

ولابد من الالتفات الى ان القاضي سعيداً لم يكن امامه من سبيل سوى اتخاذ هذا الموقف لأنه يقول بصراحة: «ان الذي يمكن للخلق

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩٠.

يمتنع على الله وما يمتنع عليه يمكن لذواتهم فلا يشبه هو شيئاً ولا يشبهه شيء»[1].

وهكذا نفهم من هذه العبارة ان الاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق امر لابد منه، كما ان القول بالاشتراك اللفظي قد اتُّخِذ لازالة اي نوع من التشابه بين الخالق والمخلوق. واعتمد القاضي سعيد على هذا الاصل لكي يقول بعدم جواز اطلاق الوجود على الله تعالى، لأنه يُطلق على المخلوق بالمعنى العام البديهي، في حين لا يجوز عنده ان يُطلق على الله ما يطلق على المخلوق.

يعتقد هذا المفكر المتأله مثلما انه تعالى لا شريك له في الذات، كذلك لا شريك له في الأسماء والصفات ايضاً[2].

ويعتقد القاضي سعيد ان ذكر الصفة للبارئ تعالى يتنافى مع كمال توحيده، مستنداً في ذلك الى مضمون بعض الروايات، لذلك نجده يقول: «لما بيّن عليه السلام ان وصفه ينافي كمال توحيده، ذكر ان طالب وصفه جاهل به اذ ليس له وصف حتى يمكن طلبه بل وصفه انه لا يمكن وصفه»[3].

اذن وكما ذكرنا مراراً تعتمد آراء القاضي سعيد في مجال اسماء الله وصفاته على اساس وجود تباين بين الخالق والمخلوق. فحينما يقول:

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩٢.

(٢) نفس المصدر، ص ١٦٧.

(٣) نفس المصدر، ص ١٣٨.

«هـو الله وحـده لا شريك له في الأسماء كـما لا شريك له في الذات والأفعال» انما يقصد ان هناك تبايناً بين الخالق والمخلوق، وعدم وجود اي سنخية بينهما.

ويعتبر القاضي سعيد كذلك وجود السنخية بين العلة والمـعلول او الخالق والمخلوق بمعنى وجود شريك للخالق في الأسماء والصفات، في حين لا يعني تحقق السنخية بين العلة والمعلول او الخالق والمخلوق، ان لله شريكاً في الأسماء والصفات. فهناك الكثيرون ممن يـؤمنون ايمـاناً راسخاً بوجود سنخية وتماثل بين العلة والمعلول، إلّا انهم لا يقولون في ذات الوقت بوجود شريك او شبيه للخالق لا في الذات ولا في الاسماء والصفات، لأن تحقق السنخية بين شيئين لا يعني قط ان احدهما شبيه او شريك للآخر.

كثير من اولئك القائلين بالسنخية بين العلة والمعلول، يؤكدون ايضاً على مسألة التشكيك في الوجود. ومن هـنا مـن المـمكن ان تـتحقق سنخية بين كثير من الامور، دون ان تتشابه او تتشارك فيما بينهـا لمـا لديها من اختلاف في المراتب التشكيكية.

ويؤمن صدر المتألهين الشيرازي ايماناً راسخاً بالسنخية بين العـلة والمـعلول، وبمـا انـه يـؤمن في ذات الوقت بـالمراتب التشكـيكية في الوجود، فلا يواجه المشاكل التي يواجهها القاضي سعيد.

ويعارض القاضي سعيد آراء صدر المتألهين وأفكاره وطالما وجـه اليها الانتقاد تصريحاً أو تلميحاً. ولديه بعض الانتقادات التي تـتسم

بطابع الشدة بحيث ابتعد فيها كثيراً عن طريق الانصاف والاعتدال، لاسيما تلك التي وجهها اليه في مسألة عينية الصفات مع الذات.

فنحن نعلم ان صدر المتألهين يعتبر صفات البارئ تعالى عين ذاته، وانحصار الاختلاف بينهما في المفهوم. اما القاضي سعيد وخلافاً لصدر المتألهين فانه لم يرفض ان تكون الصفات عين الذات فحسب، وانما انكر زيادتها على الذات ايضاً. فهو يرى ان القول بالصفة والموصوف بشأن البارئ تعالى ـ سواء كان بنحو العينية او بنحو الزيادة ـ قول بمخلوقية الصفة والموصوف. وسعى القاضي سعيد لاقامة البرهان على قوله العجيب هذا وحاول متكلفاً اثبات خلق الصفة والموصوف. وقد استعرض في بادئ الامر زيادة الصفات على الذات وقال انه لابد في هذه الحالة من القول بأن الصفة عارضة على الموصوف. والصفة العارضة كذلك اما واجبة واما ممكنة. ولا ريب في ان الصفة العارضة ليس بامكانها ان تكون واجبة، حيث يكمن في هوية الصفة ارتباط بالغير وحاجة اليه. ولابد في هذه الحالة ان تكون الصفة العارضة ممكنة الوجود حيث لا ينسجم الارتباط والحاجة مع الوجود الواجب. ومن المسلم به ان كل ما هو ممكن الوجود بحاجة الى علة، وهذه العلة لا يمكن أن تكون إلّا ذات الواجب، ومن هنا يجب القول بأن ذات البارئ تعالى، علة عروض الصفة على الذات نفسها.

اذن فالقاضي سعيد يعتقد بما أن الذات علة لعروض الصفة على نفسها اي انها عارضة ومعروضة، الامر الذي يعني انها مخلوقة

ومتعلقة الجعل. بتعبير آخر: حينما تكون ذات الواجب علةً لعروض الصفة على الذات، فهذا يستلزم ان يكون الشيء نفسه فاعلاً وقابلاً، وهو أمر ممتنع.

وقد يقال بأن الذات ليست علة للعروض كي يلزم إشكال اتحاد الفاعل والقابل، بل ان الصفة نفسها علة العروض، اي انها في حد ذاتها تقتضي العروض على الذات.

ويثير القاضي سعيد في اطار هذا الافتراض السؤال التالي: ما هي علة الصفة نفسها ومن اين جاءت هذه الصفة؟ وفي الاجابة، لو قيل بأن الذات هي علة الصفة، لعاد الاشكال السابق وظهرت من جديد مسألة اتحاد الفاعل والقابل. ولكن لو قيل بأن علة الصفة شيء آخر غير الذات، لاستلزم ذلك ان تكون الصفة والموصوف معلولين للغير، وهو ذات الاشكال المثار.

واستعرض القاضي سعيد في المرحلة الثانية عينية الصفات مع الذات ويقول: يلزم من هذا الافتراض خلق الصفة والموصوف ايضاً، اذ بعد التسليم بامكانية اتحاد حيثية الذات والصفات، تبرز المسألة التالية وهي ان اعتبار هذه الحيثية بصفتها حيثية الذات، مقدم على اعتبار هذه الحيثية بصفتها حيثية الصفات. ولا شك بأن هذا الاعتبار واقعي ونفس الأمري، لأن الذات مقدمة بالذات على الصفات. والدليل على هذا الأمر هو وجود ارتباط وحاجة مضمرين ومقدرين في مفهوم الوصف. ومن هنا حينما يتحقق التقدم والتأخر او السبق

واللحوق، تظهر مسألة العلية والمعلولية بين الذات والصفة. ولذلك لو حصل تأكيد على العينية بين الذات والصفة لنتج عن ذلك ان تكون الذات علة لأحد الاعتبارات ومعلولاً لاعتبار آخر[1].

وأشكل القاضي سعيد بطريقة اخرى على عينية الذات والصفات ويتلخص اشكاله كما يلي: القائلون بالعينية يرون: مثلما ان الذات فرد عرضي الوجود، كذلك هي فرد عرضي العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية، ويرون من جهة اخرى ايضاً وجود طبيعة هذه الصفات في المخلوقات. ومن المقطوع به ان ما هو موجود في المخلوقات يُعد معلولاً ومجعولاً. ويلزم من هذه المقدمات ان تكون الذات والصفات مجعولة ومخلوقة، لأن جعل الطبيعة يتم عن طريق جعل الافراد، وان كانت تلك الطبيعة بالعرض للافراد.

ويؤكد القاضي سعيد ايضاً على وجود اشكال أهم واكبر ليس بالامكان التخلص منه وهو: يُعد الاتحاد بين الذات والصفة وعينية هذين الاثنين معاً، من ضمن الامور الممتنعة لأن الذات مستغنية بالذات وتقع «محتاجاً اليها» دائماً، في حين ان الصفة محتاجة الى الموصوف دائماً. ومن الواضح ان الاتحاد بين الغني بالذات والفقير بالذات أمر متعذر وممتنع لأنه يلزم ان يكون المحتاج اليه محتاجاً، والمحتاج محتاجاً اليه.

ويشير القاضي سعيد كذلك الى برهان آخر يعتبر فيه القول بصفات

---

(١) راجع نفس المصدر، ص ١١٧ ـ ١١٨.

الباريء تعالى قولاً لا أساس له. فهو يرى عدم صدق الحكم بأن الشيء الفلاني موصوف بالصفة الفلانية إلّا اذا تعلق به العلم. بتعبير آخر: لا نستطيع ان نتحدث عن الصفات الذاتية إلّا اذا كان لدينا علم بالذات واقتضائها الذاتي، لأن الصفات الذاتية تُطلق على ذلك النوع من الصفات الذي تقتضيه الذات بصرف النظر عن اي شيء آخر. وعلى صعيد آخر من الواضح ان العلم بالشيء لا يتحقق إلّا عن طريق الاحاطة بذلك الشيء. فما لم تحط النفس الناطقة بالشيء لا يحصل لديها علم به، سواء كان ذلك العلم حصولياً او حضورياً. واذا علمنا ان الاحاطة بالشيء توجب معلوليته، فلابد أن نقبل بأن وجود الصفة والموصوف في الشيء يعني انه مخلوق.

ويشير القاضي سعيد خلال هذا البرهان الى امر ذي أهمية بالغة. فهو يرى ان النفس الناطقة ترجع الى ذاتها فقط حين التعقل والادراك العقلاني للأشياء، وتصرف النظر عن كل الآلات والأدوات. اذن لو راجعت ذاتها ولم يكن في باطن ذاتها وصقع ضميرها شيء من سنخ ما تتعقله، فلا يتاح لها ادراكه عقلانياً. وهذا الكلام بمعنى ان ما يدركه الانسان بالطريق العقلاني، انما هو من سنخ ذاته، وأن المدركات لسيت خارجة عن دائرة الوجود الانساني. بتعبير آخر: كل ما هو خارج عن دائرة وجود الانسان، غريب على الانسان وخارج عن دائرة ادراكه. وقد استُعرضت هذه الفكرة بالتفصيل في بعض آثار أبي حامد محمد

الغزالي، ولا يُتاح لنا بحثها هنا[١].

وهناك احتمال قوي في وقوع القاضي سعيد القمي تحت تأثير افكار الغزالي في ما ذهب اليه بهذا الشأن. اذن فالقاضي سعيد يرى على أي حال ان العلم بالشيء هو بمثابة الاحاطة به، وان الاحاطة بالشيء بمعنى الأفضلية، وهذه الأفضلية ليست سوى أفضلية من حيث الوجود لا غير.

وبعد استعراض القاضي سعيد لهذه المقدمات، يؤلف صغرى وكبرى، ويأخذ بنتيجتهما كنظرية مطلوبة. فصغرى القياس هي عده للصفة والموصوف مجعولين ومخلوقين. وكبرى القياس هي ان كل مخلوق بحاجة الى خالق. ويؤكد القاضي سعيد في كبرى هذا القياس بأن خالق الصفة والموصوف ليس بامكانه ان يكون صفة وموصوفاً وذلك للوقوع في فخ الدور ومخمصة التسلسل[٢].

وأقام القاضي سعيد ادلة اخرى على نفي الصفة عن الله تعالى نغض النظر عنها، لأن اهم ادلته هي ما سبق ان ذكرناه، اما الأدلة الباقية فهي كامنة في هذه الأدلة التي ذكرناها.

اتضح لنا فيما سبق ان كل ما هو معقول، معلول ومخلوق من وجهة نظر القاضي سعيد. وقد اشار الى هذه الفكرة في عدة مواضع ومنها قوله:

---

(١) لمزيد من المعلومات راجع: المنطق والمعرفة عند الغزالي، لمؤلف هذا الكتاب.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ١١٩.

«قد عرفت ان كل ما هو معقول للشيء فهو من تلك الجهة معلول له. ومن هذا فليتحدس اللبيب ان هذا الوجود العام وكذا العلم وغيرهما لا سبيل لها الى الحضرة الأحدية لأنها كلها معلومات الحقيقة، فهي معلولات الذوات مخلوقات السمات فلا يليق ان يوسف بها فاعل الحقائق والوجودات»[1].

وهكذا نلاحظ في هذه العبارة انه يرى بأن وقوع الشيء معقولاً يستلزم معلوليته ومخلوقيته، وبما ان البارئ تعالى ليس مخلوقاً ولا معلولاً، فلابد ان يكون غير معلوم.

ويعد كلام القاضي سعيد هذا كلاماً رصيناً، لأن الذات الالهية المقدسة خارج عن دائرة الادراك، وقد اظهر اهل المعرفة جميعاً العجز بهذا الشأن حتى ان رئيس الموحدين ورائد سلالة العاشقين قد اعترف بعجزه في مقام معرفة الذات.

والحقيقة هي ان القاضي سعيداً القمي قد تعرض للإشكال في مسألة الصفات، وقد اضطر للاقبال على الجانب السلبي للصفات بايحاء من اصوله الفلسفية لاسيا قوله باصالة الماهية، والتباين بين الخالق والمخلوق. والحقيقة هي ان القول بالتباين بين الخالق والمخلوق لا يغلق باب المعرفة بأسماء البارئ تعالى وصفاته فحسب، وانما يعرّض الانس والمحبة في هذا الطريق الى الاضطراب والخلل. فحينما لا توجد معرفة لا يوجد معنى صحيح وثابت للأنس والمحبة.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

ما يوجب التعجب هو ان القاضي سعيداً نفسه يعتبر المعرفة العبادة الاولى، ويرى تعذر تحقق العبادة بدون معرفة الخالق تعالى. ويؤكد ان العبادة قائمة على الايمان، والايمان لا يتحقق بدون معرفة لأن الايمان عبارة عن الاقرار بوجود الحق تبارك وتعالى، ولا يتحقق الاقرار إلّا بعد العلم. والدليل على هذا الأمر ايضاً ان التصور مقدم على التصديق دائماً. ويستعين القمي فيما ذهب اليه بحديث يقول «افضل العبادة معرفة الله»[١].

ويتحدث القاضي سعيد عن المعرفة وأفضليتها على سائر الامور. ويرى: «ان الاحكام والاتقان متقدم على الارادة اذ الارادة انما تتعلق بالمكونات وهي أمثلة للعقليات... بل لكل موجود من الموجودات وجود في عالم الاله تعالى». ولاشك في ان عالم الاله أعلى العوالم، وأقربها الى الله تعالى.

وهكذا نرى كيف يولي القاضي سعيد القمي أهمية قصوى للمعرفة العقلية ويعدها أفضل الامور. ويرى هذا المفكر المتأله ان غاية فعله تعالى يتمثل في ظهور كمالاته. وقد طبق ظهور الكمالات على عنوان المعروفية المستوحى من الحديث القدسي. فالله تعالى وطبقاً للحديث القدسي كنز مخفي فأراد أن يُعرَف. ويرى القمي ان المعرفة هي الباعث على الطاعة والعبادة، وفسر كلمة «ليعبدون» في الآية الكريمة ﴿وما

---

(١) راجع المصدر السابق، ص ١١٤ ـ ١١٥.

خلقت الجنِ والانس إلّا ليعبدون﴾[1] بمعنى «ليعرفون».

ويرى القاضي سعيد ان المسبَّب واقع في هذه الآية في مقام السبب، لأن سبب العبادة هو المعرفة. ومن هنا شغل المسبَّب ـ وهو العبادة ـ موضع السبب الذي هو المعرفة لا غير.

ويعتقد هذا المفكر المتأله ايضاً ان غاية الخلقة هو ظهور نور البارئ تعالى وتجلي جماله، ولذلك يعد تعالى فاعلاً من حيث الخفاء الاجمالي، وغاية من حيث الظهور التفصيلي. اي انه تعالى أول وآخر. فهو أول لأن جميع الأشياء صادرة عنه، وهو آخر لأنه نهاية سير أهل السلوك وغاية غايات الامور. ويجد نظام العالم الأتم معناه في هذه البداية والنهاية[2].

وضمن تحدثه عن الخفاء الاجمالي والظهور التفصيلي، أثار قضية جديرة بالاهتمام فقال بأن النقطة والدائرة من افضل العبارات التي بامكانها اضاءة الكثير من الحقائق. ويرى ان المحيط يحوي المركز في الدوائر الجسمانية، في حين ان القضية بالعكس في الدوائر العقلانية حيث ان المركز هو الذي يحوي المحيط. ومن يود الحديث عن العلم والعقل فلابد له من دراسة الدائرة العقلانية، ولذلك ورد في الحديث: «العلم نقطة كثرها الجاهلون».

ويرى القاضي سعيد ان كلمة الجهل في هذا الحديث، من نوع ذلك

---

(١) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٢) راجع شرح توحيد الصدوق، ص ٨٣ ـ ٨٤.

الجهل الذي اشار اليه الله تعالى في الآية ﴿وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[1]. ويرى ايضاً اننا لو فسرنا كلمة «عرش» الواردة في القرآن الكريم بالعلم، واعتبرنا العرش مركز العالم، فلابد من القبول بأن جميع تفاصيل العلوم ناشئة من هذا المركز ولا يخرج أي علم عن هذه الدائرة العقلية[2].

ونقل القاضي سعيد في تعليقاته على كتاب «اثولوجيا» المعروف عن يعقوب بن موسى قوله «آخر المبدعات أول الدرك، وآخر الدرك أول المبدعات». وهذه العبارة تحمل نفس مضمون العبارة الاخرى التي وردت على لسان الحكماء المسلمين والقائلة: «اول الدرك آخر البغية». كمثال على ذلك يمكن القول بأن العقل من اوائل المبدعات، ولكنه آخر امر يستطيع الانسان بصفته خلاصة الموجودات ان يصل اليه بعد جهود كثيرة[3].

ويقول القاضي سعيد في تعليقاته على الميمر الرابع من كتاب اثولوجيا: ان كل ما يتجلى من حسن وبهاء وجمال في هذا العالم، ظاهر في النفس الناطقة. وكل ما يتحقق في النفس يفيض عليها من عالم العقل. والعقل هو ذلك الشيء الذي يعد سر النفس وباطنها. ولو علمنا بأن الظاهر لا يتحقق بدون الباطن فلابد من الأخذ بهذه الحقيقة وهي

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ٥١٩.

(٣) اثولوجيا، ص ٩٥.

ان الباطن يقتضي الظاهر دائماً، وهنا بالذات يتضح معنى الايمان بالغيب. فمن يقف على معنى الظاهر والباطن ويعلم حقيقة معنى الخلق والأمر، لا يحبس نفسه في قالب عالم المحسوسات وينصت لكلام الأنبياء والاولياء.

كما يقول القاضي سعيد أيضاً: ما يشاهد في عالم الطبيعة انما هو أثر وصنم لما هو موجود في عالم النفس وعالم المثال او الخيال المنفصل. وما يتحقق في عالم النفس شبح ومثال لما هو موجود في عالم العقل. ومن هنا يمكن القول بأن هذه المراتب التي تقع طولياً، كالمرايا التي يحاذي بعضها البعض الآخر فتنتقل كل صورة من مرآة الى مرآة اخرى. ويمكن الحصول في ذات الوقت على النتيجة التالية وهي ان اصل جميع الصور هي تلك الصور التي تتحقق في العقل والتي تعد أفضل الصور وأشرفها[1].

وانطلاقاً من هذا النمط الفكري يعتقد القاضي سعيد بأن مبادئ المعرفة هي الحواس ويعتبر الامور المحسوسة أظلالاً وأمثلة للامور العقلية، متمسكاً في ذلك بحديث عن المعصوم يقول «ولكل مثل مثال»، اي ان ما هو موجود في هذا العالم مثل لمثال اعلى في عالم آخر. ولذلك يبدأ سالك طريق الحقيقة وطالب الامور المفارقة والمجردة، من المحسوسات حتى ينال في نهاية المطاف كسب المفارقات، اذ لا يوجد

---

(١) اثولوجيا، ص ١٩٧.

شيء في عالم المفارقات إلّا وقد تحقق مثله وشبحه في هذا العالم[١].

والأمر الآخر الذي حظي باهتمامه واكد عليه هو ان افق كل عالم من العوالم ينتهي الى عالم آخر ويتصل به. ويستمر هذا الاتصال بين الآفاق حتى ينتهي بالأفق المبين والذي يمكن تسميته بعالم العقل[٢].

وله على صعيد المعرفة العقلية وفضيلة العقل كلام رائع سبق ان اشرنا الى مقتطفات منه، غير انّ الذي يثير الدهشة هو انه ومن خلال تأكيده على التباين بين الخالق والمخلوق، لم يغلق باب المعرفة العقلية في الامور الالهية فحسب، وانما يجر العقل ايضاً والى الأبد الى نوع من التعطيل الخطر. فهو يرى اننا غير قادرين على التحدث بشأن التوحيد ومعرفة أسماء الله تعالى وصفاته عدا ما وصل الينا عن طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام العالمين بعلوم القرآن.

ويؤكد كذلك على ان جميع صفات الله ـ من وجهة نظر الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ صفات إقرار، وان كل دراسة عقلية واستدلالية بهذا الشأن تؤدي الى الهلاك[٣]. ويرى مثلما اننا لا نستطيع ادراك صفاته تعالى بالحواس الخمس الظاهرية، كذلك لا نستطيع ادراكها بالقوة العقلية والادراكات الباطنية. والدليل على ذلك هو ان ادراك الشيء بمثابة احاطة به، في حين لا تقع صفاته تعالى محاطةً، وانها خارجة عن

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ٩١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٥

(٣) نفس المصدر، ص ٤٨٥.

دائرة ادراك الانسان[1].

ويؤكد القاضي سعيد كثيراً على ان ما هو معقول فلابد له انطلاقاً من هذا الاعتبار ان يحتفظ بصورة معقولة. وتعد هذه الصورة المعقولة حادثه في العلم الحصولي وثابتة في العلم الحضوري. ومن يقل بالعلمين الحصولي والحضوري، يقل كذلك بالسنخية بين العاقل والمعقول[2]. اما حينما يؤكد على التباين فيما بين الخالق والمخلوق، فلن يبقى مجال للإدراك والتعقل، لعدم وجود السنخية التي تعد من شرائط الادراك.

والتفت القاضي سعيد الى هذه المسألة وقال بأن معرفة الله تعالى ممتنعة من حيث الذات ومن حيث الصفات. والطريق الوحيد لمعرفة صفاته تعالى هو ان يقر الانسان بواسطة العقل بمعرفة البارئ تعالى وصفاته، ويصرف النظر عن احاطته علمياً الى الأبد. فحد معرفة الانسان في باب الحق تعالى وصفاته ليس اكثر من هذا، وهو ما يدعى في اصطلاح الأخبار والروايات بالمعرفة بطريق الإقرار، والتي يطلق عليها القاضي سعيد اسم المعرفة بطريق المقايسة.

ويريد القاضي سعيد بالمعرفة بطريق المقايسة هي معرفة الله وصفاته عن طريق مقايستها بمعرفة طبيعة الامكان، لأن معرفة صفاته تعالى لا تتاح للبشر على سبيل العقل إلّا عن طريق قياسها بطبيعة الامكان.

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٢.

ويعتقد ان الذين عدلوا عن هذا الطريق في معرفة الله تعالى، لابد وأن يصابوا بالضلال والانحراف. غير انه يعتقد ان لأهل الخلوص من اتباع محمد ﷺ طريقاً آخر وراء جميع الأطوار[1]، إلّا انه لم يتحدث عن هذا الطريق ويبقى محتفظاً به كسر من الأسرار.

ولسنا بصدد نقد آراء القاضي سعيد القمي، لأن النقد المسهب بحاجة الى مجال واسع، ولكننا نكتفي بالقول بأن هناك نوعاً من اللاانسجام بين افكاره. فهو مثلاً ـ وكما ذكرنا ـ يولي أهمية كبيرة للمعرفة العقلية في مواضع كثيرة من آثاره، إلّا انه يعبر عن اعتقاده احياناً بأن معرفة الانسان بصفات الله تعالى لا تتجاوز اطار المعرفة الاقرارية. ويعرّف المعرفة الاقرارية في بعض المواضع بأنها نوع من التصديق. ويعترف بهذه الحقيقة ايضاً وهي ان التصور مقدم على التصديق، غير انه يقدم في ذات الوقت المعرفة الاقرارية على أية معرفة اخرى.

القاضي سعيد ومن خلال استناده الى بعض الروايات يتحدث كما رأينا عن المعرفة الاقرارية، ولكن هناك ابهام وغموض في هذه المعرفة الاقرارية التي يمر عليها على سبيل الاجمال. ويتمثل ذلك الابهام بشكل اكبر في هل ان متعلق المعرفة، نفس الاقرار ام هو ما يتم الاقرار به؟ ثم ما هو الشيء الذي يقر الانسان به؟ وهل كان الائمة المعصومون عليهم السلام يودون ان تُفهم معاني ومحتويات كلماتهم، ام ان يُقر بها ويُعترف بدون

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٨.

ان تُفهم وتُدرك؟

تحدث القاضي سعيد عن المعرفة بطريق المقايسة، ولكـن دون أن يوضح ماذا يريد بالمقايسة، كما لم يقل كيف تتم المقايسة بين الواجب والممكن، وان كان قد ازاح شيئاً من الستار عن هذا السر حينما قـال بأن ما هو متحقق في الممكن، لايوجد في الواجب. ولذلك تعد معرفة الواجب وصفاته معرفة سلبية. اي ان معرفتنا تـتعلق بمـا هـو غـير موجود في البارئ تعالى، دون التحدث قط عن المعرفة الاثباتية.

# القاضي سعيد، وابن سينا، وافلوطين

تحدثنا في الفصول الماضية عن آراء القاضي سعيد القمي في اسماء الله تعالى وصفاته، وقلنا بأن هذا المفكر المتأله قد اعتبر معرفة الانسان بصفاته تعالى، معرفةً اقرارية. والمعرفة الاقرارية عبارة عن اعتراف الانسان بمبدأ الخلقة مع الاعتقاد في ذات الوقت بأن طبيعة ممكن الوجود لا تصل تلقائياً من مرحلة القوة وتساوي الطرفين الى مرحلة الفعلية. وفي هذا النوع من المعرفة تحذف اية سنخية وشبه بين الخالق والمخلوق ويحكم القول بالتباين فيما بين الاثنين[١].

وسبق ان قلنا ايضاً بأن رأي القاضي سعيد في اسماء الله وصفاته يقوم على بعض اصوله الفكرية والفلسفية، وان حاول ان ينسب قوله بالتباين بين الخالق والمخلوق ونفي الصفات الاثباتية الى الأحاديث

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٧٧.

والروايات. غير ان مراجعة آثاره تكشف عن وجود عوامل اخرى مؤثرة عليه. ولاشك في ان تعليقاته على كتاب آثولوجيا افلوطين الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي، عميقة وقيمة.

والميمر الرابع من كتاب «اثولوجيا» يبحث في شرف العقل وحسنه وأنواع الفاعل، ومما جاء فيه كما ترجمه ابن ناعمة الحمصي: «فان جميع الأشياء الفاعلة انما أفاعيلها بصفات فيها لا بهويتها. وأما الفاعل الأول فانه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات لأنه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعله بهويته فلذلك صار فاعلاً اولاً»(١).

وهكذا نرى كيف ينفي افلوطين ـ المعروف بالشيخ اليوناني ـ وجود الصفة في الفاعل الأول، ويعتبر أفعاله ناشئة من هويته ونفس ذاته، في حين يؤدي كل فاعل آخر أفعاله على أساس احدى الصفات التي فيه. اي ان الفاعل الاول هو الوحيد المنزه عن تعدد الجهة والصفة ويؤدي أفعاله بهويته.

ويؤكد القاضي سعيد على ان ما ذهب اليه ارباب المعرفة وأهل الايمان بشأن الهوية المحضة للبارئ تعالى ومقام اللااسم واللارسم، ينطبق مع كلام افلوطين، اذ لا وجود في مرتبة الهوية المحضة ومقام الذات للوصف والاسم والرسم، ويتمثل فعله تعالى في اظهار صفة من صفاته.

طبعاً هذا الكلام يختلف عن القول في أن ما يفعله تعالى انما يفعله

---

(١) آثولوجيا، ص ٨٥.

بواسطة صفة من صفاته. بتعبير آخر ان عبارة «ما يفعله الفاعل الاول في مرتبة الهوية المحضة ومقام الذات يتمثل في ابراز احدى صفاته» يختلف عما لو قلنا ان الفاعل الاول يفعل الفعل على أساس احدى صفاته، لأن الفاعل الاول غني مطلق بالذات، وما هو غني مطلق، منزه عن كل وصف وجهة وتعدد.

ويرى القاضي سعيد ان الفاعل الاول واحد بسيط ومبسوط ولا وجود في ساحته المقدسة للكثرة والحيثية والتعدد والجهة. ويجب أن يكون هكذا بالضرورة، وإلّا فلا يمكن أن يعد فاعلاً اولاً. كما ولابد من الالتفات الى مايلي: حينما يدور الحديث عن الفاعل الأول لا يراد بذلك ان الأولية صفة قائمة بذاته. بل المراد هو ان الأولية اولية بالذات. اي ان الفاعل الاول أول بدون صفة الأولية. وبذلك تكون فاعليته بمحض الهوية ايضاً لا بصفة الفاعلية.

وبعد تفسير القاضي سعيد لكلام افلوطين، انبرى لتوضيح كلام ابن سينا في هذا المضمار ايضاً ونقل عنه قوله: لو كانت صفات البارئ تعالى عارضة، فانها لا تخرج عن حالتين: الاولى هي ان وجود الصفات معلول لعلة من الخارج. ومن الواضح ان هذا الافتراض يواجه اشكالاً أساسياً، اذ يلزم ان يأخذ واجب الوجود بالذات حالة القبول والانفعال بغيره. والحالة الثانية هي ان تكون العوارض معلولة لذات البارئ تعالى وتتحقق في ذاته أيضاً. ولا يخلو هذا الافتراض من إشكال ايضاً اذ انه يلزم ان يكون الفاعل في ذات فعليته قابلاً لذاته

ايضاً.

والافتراض الوحيد الذي يمكن قبوله والذي لا يترتب عليه اشكال هو ان نقول بأن صفاته تعالى من لوازم ذاته المقدسة، وامتناع انفكاك اللازم عن ملزومه. وطبقاً لهذا الافتراض لا يلزم ان نعتبر ذاته تعالى موضوعاً وصفاته من العوارض، لأن الصفات من لوازم الذات ومن غير الممكن انفكاكها عن الذات. بتعبير آخر: ان صفات الباريء تعالى طبقاً لهذا الرأي ليست موجودات في الذات وانما هي من لوازم الذات.

كمثال على ما سبق هناك افتراضان قابلان للتصور فيما يخص الجسم والبياض: الاول ان نقول ان هذا الجسم ابيض، لوجود البياض فيه. والافتراض الثاني ان نقول ان هذا الجسم ابيض، لأن البياض من اللوازم التي لا تنفك عنه.

ويبدو ان هذا الافتراض الأخير افتراض معقول فيما يخص صفاته تعالى، ولا ترد علايه الاشكالات الواردة على الافتراضين الاول والثاني، حيث لا تنفصل فيه حيثية الفاعل عن حيثية القابل. ومن خصوصيات الأمر البسيط هي ان لا تكون فيه حيثية القبول غير حيثية الفعل. بتعبير آخر: في الأمر البسيط يكون عنوان «فيه» وعنوان «عنه» شيئاً واحداً.

وبعد استعراض القاضي سعيد للنظرية اعلاه، وجه اليها النقد اعتماداً على آراء بعض الأعلام. ويتلخص نقده لها كما يلي: صحيح ان حيثية القبول وحيثية الفعل تعدان شيئاً واحداً في الأمر البسيط، اما في الواقع ونفس الأمر تتقدم حيثية فعل وايجاب الفاعل على حيثية القبول. اذن

في الواحد الحقيقي والبسيط المحض الذي لا طريق للكثرة والتعدد اليه، حينما تتحقق حيثية الفعل والقبول، فان ذلك يستلزم تعدد الجهة، اذ يتجلى الايجاب والافاضة من جهة، ويتحقق الاستحقاق والقبول من جهة اخرى.

وردّ بعض فضلاء أهل الحكمة على هذا الاشكال قائلين: هناك تفاوت أساسي بين القبول بمعنى الانفعال والقبول بمعنى الاتصاف. فما يوجب الاشكال في الأمر البسيط هو القبول بمعنى الانفعال. اما القبول بمعنى الاتصاف فلا يوجب الإشكال قط ويأخذ به العقل بسهولة. فالقبول بمعنى الاتصاف لا يُصبح منشأ للانفعال. ويبرهن على هذه الحقيقة الالتفات الى لوازم الماهيات، اذ يتحقق الاتصاف، في لوازم الماهيات دون ان يشاهد الانفعال في الماهيات.

ولم ينشرح صدر القاضي سعيد بهذه الاجابة وأبدى تعجبه ممن يفكر مثل هذا التفكير. فهو يفسر الاتصاف بأنه ليس سوى خلو الشيء في مقام ذاته من كل وصف. ومن هنا فالاتصاف، بعد مقام الذات. وحينما يحصل انفكاك بين الذات والصفة، يستلزم الاتصاف الانفعال.

ثم يطرح القاضي سعيد رأيه الاساسي ويدافع عنه، ويتلخص بما يلي: ان مقتضى التوحيد الخالص هو عدم وجود الصفات الزائدة قط في حضرة الهوية ومقام الذات الالهية، وإلّا فلا تعد ذاته تعالى اولية حقيقية. والاولية الحقيقية لا تليق إلّا بذاته المقدسة.

ويؤكد القاضي سعيد على ان رأيه هذا هو مقتضى الشرع

المصطفوي ومكاشفة أهل الكشف.

طبقاً لرأيه تقع جميع الصفات والكمالات بعد مقام الذات الذي يدعى بمقام الواحدية والذي يدعوه أيضاً بمرتبة الالوهية. ويرى كذلك ان الحقائق «كلها ثابتة في مرتبة الالوهية التي هي مقام جميع الوجود والحقائق. فهي في تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات»[1].

وهكذا نرى كيف يعتبر القاضي سعيد مرتبة الالوهية مقام جمع جميع الصفات الكمالية، وينزه مقام الذات عن أي شيء آخر. والسؤال الذي لابد وأن يثار هو: لماذا تُعتبر مرتبة الالوهية مقام جمع جميع الحقائق والصفات الكمالية، ولماذا يعد مقام الذات مقام الخلو من الصفات الكمالية؟

ولم يجب القاضي سعيد على هذا التساؤل، ولكن ونظراً لمتبنياته واصوله الفكرية والفلسفية يمكن تسليط الضوء على اجابته المحتملة عليه. فنحن نعلم انه يصر كثيراً وبصراحة على رفض الصفات الكمالية في موطن الذات وصقع الأحدية. وسبق ان ذكرنا مراراً بأنه لا يعتبر صفات البارئ تعالى عين ذاته ولا زائدة عليها. وكلامه بشأن مقام الذات الأحدية كلام رصين ومحكم لأن مقام الذات، مقام اللااسم واللارسم، ولا يعتبر فيه التعين مطلقاً. ولكن الأمر الذي خفي على نظره الدقيق والذي لابد من الالتفات اليه هو: هناك فرق بين ان نقول بما أن الذات لا تعين لها مطلقاً فلا اعتبار فيها للصفة والموصوف، وبين

(١) آثولوجيا افلوطين، ص ٢٠٦.

ان نقول بأن الذات خالية من الصفات. فلا يخفى على اهل البصيرة بأن خلو الذات من الصفات يستلزم الكثير من الاشكالات. ولذلك ينبغي القول بأن الذات ليست خالية من الصفات، ولكن الصفات الكمالية لا تعين لها في ساحة الذات ايضاً[1].

وامعان النظر فيما مضى من نقاط يكشف عن ان القاضي سعيداً كان يسعى لجر الفيلسوفين الكبيرين ـ اي ابن سينا وافلوطين ـ الى جانبه وتفسير كلامهما بما ينطبق مع نظريته في مضمار الأسماء والصفات الالهية.

وضمن هذا الاطار ينبغي النظر بعين الشك الى ما نسبه الى ابن سينا، اذ نقل عنه أفكاراً دون ان يشير الى مصدرها، ثم انبرى لتفسيرها وتسليط الضوء عليها. ولازاحة ما يمكن ان يطرأ من اساءة فهم وغموض بهذا الشأن، ننقل عين كلمات ابن سينا من كتاب التعليقات، ثم نقارنها بما اظهره القاضي سعيد على هذا الصعيد.

يقول ابن سيناء في الصفات: «صفات الاشياء على أربعة أصناف أحدها كما يوصف الانسان بأنه حيوان او جسم. وهذه الصفة ذاتية له وشرط في ماهيته. وليس هذه الصفة بجعل جاعل بل هي ذاتية له، فلا سبب لكونه صفة له وذلك مطرد في جميع الذاتيات. والثاني كما يوصف الشيء بأنه أبيض فانه صفة عرضية ويوصف الشيء بالبياض لوجوده فيه وهو غير ذاتي له. والثالث كما يوصف بأنه عالم، فان العلم هيئة موجودة في النفس معتبراً معها الاضافة الى أمر من خارج وهو

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٦.

المعلوم. فالعلم امر من خارج... والرابع مثل الأب واليمين، فان الأبوة ليست هي هيئة توجد في الانسان ثم تعرض لها الاضافة كما كان في هيئة العلم، وكذلك الأمر في التيامن، بل هما نفس الاضافة لا هيئة تعرض لها الاضافة. وهاهنا صفات خارجة عن هذه الأربعة وهي بالحقيقة لا صفتية، كما يوصف الحجر بالموات، فليس الموات إلّا امتناع وجود الحياة في الحجر. فواجب الوجود ليس له صفة ذاتية حتى تكون الصفات موجودة فيه، إلّا على الوجه الذي ذكرنا وهو ان تكون تلك الصفات من لوازم ذاته، ولا صفات عرضية كالبياض. واما الصفات الاضافية من ان تكون موجودة له اذ الوجودات كلها عنه وهو معها او متقدم عليها على اعتبارين مختلفين. فان المعية هي نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات اضافات. وأيضاً له صفات عدمية أعني لاصفتية مثل الوحدة فان معناها انه موجود لا شريك له أو لا جزء له»[1].

وفي رأي الشيخ الرئيس ابن سينا ان صفات الصنفين الاول والثاني لا تتحقق في واجب الوجود لأن صفات الصنف الاول من مقومات الماهية، والله تعالى لا ماهية له، ولهذا ليس بحاجة الى مقومات الماهية، ولأن صفات الصنف الثاني بحاجة الى علة لعرضيتها، والله تعالى لا علة له.

ويشير ابن سينا الى أمر بالغ الأهمية وهو ان الصفات التي تعد من

---

(١) ابن سينا، التعليقات، تصحيح عبدالرحمن بدوي، ص ١٨٧.

لوازم الذات بامكانها أن تتحقق في واجب الوجود. والأمر المهم الذي يستند اليه ابن سينا هو اعتقاده بوجود صفات اضافية للبارئ تعالى. فهو يرى ان جميع الموجودات صادرة عنه تعالى ومرتبطة به، ولذلك فانه تعالى اما لديه معية مع الموجودات او انه مقدم عليها. وتثار المعية والتقدم بملاحظة اعتبارين: الاول هو ان الله تعالى متقدم على كل موجود، والثاني هو انه تعالى مع جميع الموجودات. وعلى هذا الضوء تثار مسألة عليته تعالى باعتبار التقدم، ومسألة الاضافة باعتبار المعية.

اذن فابن سينا ليس يرى وجود صفات لله تعالى من قبيل العلم، والقدرة، والحياة، فحسب، بل ويعتقد ايضاً بأنها متحدة بذاته. اي انه يرى وجود الصفات الحقيقية ذات الاضافة ويؤمن باتحادها مع الذات. ومن هنا يتضح مقدار الفاصل الذي يفصله عن القاضي سعيد.

القاضي سعيد وكما علمنا ينكر الصفات سواء كانت عين الذات او زائدة على الذات، ويفسرها بمعنى سلب مقابلاتها، في حين يفرق ابن سينا ـ وكما رأينا ـ بين الصفات الثبوتية والصفات السلبية، ويعتبر الصفات السلبية في الواقع من نوع اللاصفة. والشيء الوحيد الباقي والذي لابد من مناقشته هو تحدث ابن سينا عن لوازم الذات وعدّه لبعض الصفات بأنها من اللوازم التي لا تنفك عن الذات.

ويبدو ان مراد ابن سينا بلوازم الذات هو ذلك الشيء الذي يمكن تسميته بالصور العلمية للأشياء. فهو يرى ان الصور العلمية للأشياء منشأ صدور الأشياء عن ذاته تعالى والذي أسماه بالعلم العنائي. فالعلم العنائي معناه ان الله تعالى قد تعقل نظام الخير والوجود على أفضل

وجه. وعلى اساس هذا النظام المعقول صدر عنه افضل نظام في أحسن وجه[1].

ولابد من الانتباه الى ان العلم العنائي للبارئ تعالى وصدور نظام الخير في فلسفة ابن سينا، يقوم على سلسلة من المقدمات التي لسنا بصددها. والذي يهمنا هنا هو ان هناك بوناً شاسعاً بين نظرية ابن سينا وما ذهب اليه القاضي سعيد القمي على صعيد صفات البارئ تعالى.

فالفاصل بين نظرية ابن سينا وآراء القاضي سعيد القمي كبير الى درجة بحيث يصعب التقريب بين هذين المفكرين. فالقاضي سعيد يؤمن بأنه تعالى مقدم على الوجود، كما انه مقدم على جميع الصفات الواقعة محمولة. ولاريب في ان الوجود واقع ضمن المحمولات. ولذلك فالحق تعالى مقدم على الوجود أيضاً.

ويذهب القاضي سعيد في آخر المطاف الى القول بأن المستفاد من قول المعصومعليه السلام هو عدم جواز حمل الموجود على البارئ تعالى[2].

الشيخ الرئيس، ابن سينا، وعلى العكس مما يدعيه القاضي سعيد، استفاد من صِرف التأمل في الوجود لاثبات البارئ تعالى ووحدانيته، ويرى بأن الوصول لهذا المقصود لا يحتاج سوى الى التأمل في الوجود، ويعتبره أحكم الطرق واشرفها ويدعوه بطريق الصديقين[3].

والقضية الاخرى التي أثارها القاضي سعيد والتي لم يبتعد فيها عن

---

(١) ابن سينا، كتاب النجاة، ط مصر، ص ٢٨٤.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ٣١٤.

(٣) ابن سينا، شرح الاشارات، ج ٣، النمط ٤، ص ٦٦.

ابن سينا فحسب وانما عن الكثير من الحكماء هي قضية تقدم العدم على أسماء الله وصفاته، ويقول: «ان هذا العدم كما هو مقدم على المخلوقات كذلك مقدم على الأسماء والصفات اذ هي ايضاً من جملة المخلوقات».

ويقسم القاضي سعيد مبادئ الكون والوجود الى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ العدم.

٢ ـ الهيولى.

٣ ـ التغيير.

ويعتبر التغيير مبدأ الامور المحدثة، في حين يعتبر العدم والهيولى مبدأ الامور المحدثة وكذلك مبدأ المكونات.

ومن الواضح ان العدم الذي قال القاضي سعيد بأنه مقدم على اسماء الله وصفاته، لا يمكن ان يكون من نوع العدم الفكي ولا من نوع عدم المجاميع، اذ ان عدم المجاميع لا معنى له إلّا في الممكنات، بينما لا تقع صفاته تعالى ضمن الممكنات بحكم القاعدة التي تقول: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات».

ان من يعتقد بأن صفات البارئ تعالى مسبوقة بعدم فلابد له من الاعتراف بممكن الوجود بدون هذه الصفات، لأن ما هو حادث ممكن الوجود، ومن يعتبر صفات البارئ تعالى ممكنة الوجود، فلا يمكن ان يقول باعتبار للقاعدة الفلسفية الرصينة القائلة: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات».

وهناك العديد من المسائل الاخرى في آثار القاضي سعيد والتي لا

تنسجم مع مقتضى هذه القاعدة الفلسفية. ونراه يقول في موضع آخر من كتاب شرح توحيد الصدوق بأن الله فاعل مختار، إلّا انه اخذ صفة الاختيار ـ ومثل الكثير من متكلمي اهل السنة ـ بمعنى صحة الفعل والترك. ولم يرفض ان يكون الله تعالى فاعلاً موجَباً فحسب، بل يرفض حتى كونه موجِباً ايضاً ويقول في ذلك: «وأما الموجِب بمعنى انه أوجب هو وجود الفعل من نفسه لا من غيره. فأما ان يكون ذلك بطريق اللزوم فذلك ينافي القدرة والمنازع مكابر لمقتضى فطرته»[1].

من الواضح انه حينما تُرفض الموجِبية في فاعلية البارئ تعالى، فلا يبقى سوى طريق امكان الاختيار. ومن يعتقد بامكان الاختيار فلابد له من ان يسحب هذا الامكان على الصفات الاخرى.

طبعاً يفرق القاضي سعيد احياناً بين المشيئة والارادة ويعتقد بتقدم الاولى على الثانية. والارادة من وجهة نظره نوع من الرؤية والقصد لحصول المطلوب، في حين يعتبر المشيئة رغبة وشوقاً الى الشيء المقصود. ولابد في هذه الحالة من تقدم المشيئة على الارادة نظراً لتقدم الرغبة في حصول الشيء على القصد لحصوله[2].

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ٤٨٠.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٠.

## الإبداء أم الابتداء؟

ليس لدى أهل التوحيد وأرباب التفريد شك في أن البارئ تعالى مبدأ المبادئ وعلة العلل، اي انه تعالى بداية كل شيء ونهاية جميع الأشياء. فحينما يقال انه تعالى مبدأ المبادئ فمعنى هذا انه ابتداء كل شيء، ولكن القضية التي تثار هي ان ما لديه الابتداء ليس بامكانه ان يكون منشأ لابتداء غيره. وقد يقال ان الكثير من الامور وفي ذات الوقت الذي لديها ابتداء بامكانها ان تكون منشأ لابتداء الغير. غير ان القاضي سعيداً يرى امتناع هذا الأمر، وان ما لديه الابتداء، ليس بمقدوره ان يكون منشأ لابتداء غيره. وقد فسر الابتداء بالميزان والمعيار، وعلى اساس هذا الميزان ليس بامكان اي موجود آخر ـ عدا الله تعالى ـ ان يكون منشأ لابتداء الغير.

ويعرف القاضي سعيد الابتداء بأنه ايجاد شيء لا أثر له في في عالم

الوجود. وعلى اساس هذا المعيار ليس بامكان اي موجود من الموجودات التي لديها ابتداء، ان يكون منشأ لابتداء الغير لأن اي موجود آخر يبتدئ من هذا الموجود لابد ان تكون لديه في العلم الالهي حقيقة او صورة ثابتة. ومن الطبيعي ان ما لديه في علمه تعالى حقيقة او صورة علمية، ليس بالامكان افتراضه مبتدئاً طبقاً للمعيار السابق.

وتظهر هنا مسألة اخرى وهي: ان جميع موجودات العالم لها ابتداء، ولا يتحقق اي موجود في هذا العالم بدون ابتداء. وعلى صعيد آخر وطبقاً للمعيار السابق ليس بامكان اي موجود لديه ابتداء ان يكون منشأ لابتداء موجود آخر. والنتيجة التي تستحصل من هاتين المقدمتين هي: ان جميع الموجودات تبتدئ من الله تعالى.

واذا كان الامر كذلك لابد وأن يثار السؤال الأساسي التالي: اذا كانت جميع الموجودات تبتدئ من الله تعالى، فما هو دور المبادئ العالية والعلل المتوسطة؟

وقيل في الاجابة ان دور المبادئ العالية والعلل المتوسطة هو الابداء والاظهار وليس الابتداء، وهناك بون شاسع بين الابداء والابتداء. وهذا الكلام، ذات ما قيل في اصطلاح اهل التصوف: «انها شؤون يبديها لا شؤون يبتديها»[1]. اي ان ما يقع في العالم عن طريق العلل والأسباب، شؤون تظهر بواسطة الاسباب. ومن الواضح فان ما يظهر

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ٢٣١.

من مكمن الغيب، غير ذلك الشيء الذي يصطلح عليه بالابتداء. اذن وعلى اساس هذا النمط من التفكير قال بعض أهل التحقيق في تفسير الآية الكريمة ﴿كل يوم هو في شأن﴾[١]: انها شؤون يبديها لا شوون يبتديها[٢].

طبعاً هناك فريق آخر من المحققين تحدث بطريقة اخرى في تفسير هذه الآية وبما ينسجم مع مشربه الفلسفي الكلامي الخاص القائل بتجدد الأمثال. وتجدد الامثال او الخلق المدام نظرية فكرية نابعة من رؤية كونية خاصة. ويرفض القاضي سعيد تفسير هذه الآية وفق نظرية تجدد الأمثال وقال بأن المستفاد من الآية هو إحداث الأمر البديع، واحداث الأمر البديع يختلف عن تجدد الامثال، لأن الذي يقول بتجدد الامثال لا يرفض المماثلة في الوجودات المتجددة، في حين ان مماثلة الوجودات لا تنسجم مع بداعة الخلق.

اذن يعتقد القاضي سعيد بأن كل موجود في عالم الوجود يأخذ ابتداءه من الله تعالى، وما كان وجوده مُبتدَأً ليس بامكانه ان يكون منشأ لابتداء غيره. ولذلك يرى هذا المفكر المتأله وحدة نسبة الموجودات العقلية والنفسية والكونية الى البارئ تعالى، وليس هناك تقدم او تأخر في نسبتها اليه. وانما هناك تقدم وتأخر في نسبة بعضها الى البعض الآخر. وهذا ما تشير اليه الآية الكريمة: ﴿الرحمن على

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ١٣٢.

العرش استوى﴾[1]، حيث تذهب بعض الأحاديث المفسرة لهذه الآية الى ان كلمة «استوى» تعني «استوى من كل شيء»، مما يعني انه لا يوجد موجود اقرب الى الله من موجود آخر.

والحقيقة هي ان القاضي سعيداً لم يتحدث حول القضية اعلاه بحديث واحد منسجم. فيذهب احياناً الى القول بوحدة نسبة الموجودات العقلية والنفسية والكونية الى البارئ تعالى وينسب اي تقدم وتأخر فيما بين العوالم الى العوالم نفسها، في حين يقول في احيان اخرى بتفاوت نسبة كل عالم من هذه العوالم اليه تعالى.

نراه في موضع من كتاب شرح توحيد الصدوق يقول بنوعين من الوجود للأشياء: النوع الاول هو الوجود الابداعي الواقع في عالم الاله. والنوع الثاني هو الوجود الخلقي او الكوني المتحقق في عالم الحس والشهادة.

ويرى ان كلمة العرفاء الشهيرة «شؤون يبديها لا شؤون يبتديها» خاصة بعالم الخلق، ولم يعتبرها شاملة لعالم الابداع. وقد نسب الموجود الابداعي وبالتالي الابتداء الى عالم المعقول، في حين استخدم عنوان «الانشاء» لعالم الخلق والمحسوسات.

يرى القاضي سعيد اذن ان الابداء والانشاء خاصان بعالم الخلق والمحسوسات، ويصدق عليه قول العرفاء السابق. والذي يعني عدم وقوع ابتداء حقيقي في عالم الخلق والمحسوسات، وان ما يحدث في هذا

---

(١) سورة طه، الآية ٥.

العالم ليس سوى ابداء واظهار. فالابتداء وكما قلنا عبارة عن ايجاد شيء لا وجود لأي اثر له في عالم الوجود، اي ان الابتداء يختص بمسألة «الخلق لا من شيء». وقد فطن القاضي سعيد الى هذه المسألة وعدّ خلق العالم، خلقاً لا من شيء.

ومما يجدر ذكره ان هناك تفاوتاً أساسياً بين «الخلق لا من شيء» و «الخلق من لا شيء»، لأن الخلق من لا شيء امر ممتنع ومحال، والدليل على ذلك ان العدم الصرف ليس بمقدوره أن يكون مادة ومبدأ للشيء[1]. بل يمكن القول اساساً ان الخلق من لا شيء يستلزم التناقض.

ورغم ان القاضي سعيداً لم يتحدث عن تناقض «الخلق من لا شيء»، لكنه اعترف بامتناع مبدئية العدم وعدها غير جائزة. ونظراً لرفضه للخلق من العدم، فقد اشار الى المادة الظلمانية وقال: «المادة كل شيء بالقوة، فكل شيء فهو في المادة بأغمض وجه ولا يعلم ذلك إلّا الله».

اذن وعلى ضوء ما سبق يمكن القول ان للقاضي سعيد موقفاً خاصاً ازاء صفتي المبدئ والمعيد، ولديه رأي خاص في معنى الابتداء. فطبقاً للمعيار الذي قدمه لمعنى الابتداء، يجب ان لا يكون للأمر المبتدأ اي أثر في عالم الوجود. ومعنى هذا الكلام هو ان الامر المبدَع والمبتدأ ليس لديه اي مثال، ولا يمتلك قبل الوجود أية صورة علمية.

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٨٧.

ومن هنا فقد هبّ القاضي سعيد لمعارضة الكثير من كبار العرفاء وعبر عن رفضه للأعيان الثابتة. وعدّ ثبوت المعدومات عند المعتزلة، والاعيان الثابتة عند العرفاء، والصور العلمية عند بعض أهل الحكمة، شيئاً واحداً ورفضها جميعاً وقال: «ان الابداع والخلق ليس على ان للاشياء مثالاً قبل الوجود الابداعي كما يقوله أهل الجهل: من ثبوت المعدومات او الأعيان الثابتة او الصور العلمية، اذ على هذه الأقوال يلزم أن يكون مع الله شيء في أزليته وقد سبق انه متوحد بالأزلية»[1].

ويذهب في موضع آخر من شرح توحيد الصدوق الى القول بأنه لو أُخذ بالأعيان الثابتة، لزم ان يكون الامر البسيط فاعلاً وقابلاً. ويؤكد كذلك على مسألة «الخلق لا من شيء» ويقول اذا كان صنع الله من شيء، فلن تكون لذلك الشيء نهاية، وسيكون مع الله في السرمدية والأزلية، وهذا شرك بالله.

ويشير القاضي سعيد الى قضية تحظى بالاهتمام وهي قوله: المصنوع الذي يصدر عن صانع بأمر الله اذا كان منسوباً الى الله فلابد من القول بأنه «مصنوع لا من شيء»، واذا كان منسوباً الى واسطة فلابد من القول بأنه «مصنوع من شيء».

ويصف القاضي سعيد هذا الأمر بأنه من الامور العجيبة ولكن يطالب بعدم التعجب لأن جميع الامور ذات الصلة بالبارئ تعالى عجيبة، والدليل على ذلك هو ان الاشياء في نسبتها اليه تعالى لا تقدم

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ٢١٦.

لها ولا تأخر ولا سبق ولا لحوق، لأن في غير هذه الحالة ستكون نسبته تعالى الى الاشياء غير متساوية[1].

اذن فالقاضي سعيد يرفض الأعيان الثابتة، والمعدومات الثابتة، والصور الحاصلة في صقع الربوبية ويرى ان القائلين بها يعتقدون بثباتها مع البارئ تعالى بدون ان تكون مجعولة او معلولة. ومما لا شك فيه ان ثبات بعض الامور مع البارئ تعالى بدون ان تكون مجعولة او معلولة، يستلزم الثنوية في الأزلية. والقول بالثنوية في الأزلية شرك بالله تعالى.

وحاول البعض التخلص من إشكال الثنوية، فقالوا بأن الماهيات الثابتة لا موجودة ولا معدومة. والاعيان الثابتة كذلك لم تشم رائحة الوجود، والصور العلمية من اللوازم التي لا تنفك عن ذاته تعالى.

ورفض القاضي سعيد هذا الكلام ووصفه بأنه لا يبدد شبهة الشرك بالأزلية وقال: «ولا ينفك القائل بواحد من هذه المذاهب من الشرك الخفي اعاذنا الله منه بلطفه»[2].

والمذاهب التي يقصدها القاضي سعيد هي القول بالاعيان الثابتة، والمعدومات الثابتة، والصور الحاصلة في صقع الربوبية.

وهكذا يرمي القاضي سعيد وبصراحة تامة القائل بالأعيان الثابتة بالشرك، في حين يعلم العارفون بالعرفان الاسلامي ان مسألة الأعيان

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ٤٤٩.

الثابتة من بين المسائل التي تحظى بأهمية خاصة في العرفان الاسلامي وقلما وُجد من ينكرها.

ومن المناسب على هذا الصعيد الاشارة الى بعض آراء العرفاء في الاعيان الثابتة كي يتضح مدى معارضة القاضي سعيد لهؤلاء الفضلاء. يقول شارح روضة الاسرار في الاعيان الثابتة: اعيان الممكنات والتي هي اعيان ثابتة تعد صوراً معقولة للاسماء الالهية في علم الحق. وكل عين من تلك الأعيان مربوبة لذلك الاسم في العلم والعين. وهي معدوم صرف بدون ذلك الاسم. وأعيان الممكنات هي ما يقع مرآة لوجوده تعالى. وهي ثابتة في علم الله على العدمية ولا تتحقق بالوجود العيني قط ولا تخرج من العلم الى العين. ويدعوها الحكماء بالماهية والصوفية بالأعيان الثابتة.

ويقول في موضع آخر: الأعيان الثابتة هي صور البارئ تعالى العلمية ولها حكم المرآة، حيث يظهر وجوده تعالى بأحكامها ويتجلى بصورتها. وهي لا تتصف بالوجود قط وتبق معدومة. غير أن آثارها ظاهرة في الوجود مما يدفع للتوهم بأنها موجودة وظاهرة، بينما هي باقية على عدميتها الأصلية ولا تقتضي الظهور قط. وهي مربوبة اسم الباطن ولا تتصف بالوجود ولا تخرج من المعقولية.

وهكذا نلاحظ كيف تستخدم الأعيان الثابتة بمعان مختلفة. فالأعيان الثابتة هي ذات ما يطلق عليها المتكلمون اسم المعلوم المعدوم، والمعتزلة اسم الشيء الثابت، والفلاسفة اسم الماهيات.

فالأشياء الخارجية تعينات الأعيان الثابتة او صورها المحسوسة. والاعيان الثابتة تفيد معنيين على أساس اعتبارين: الاول انها الصور المعقولة للأسماء الالهية، والثاني انها حقائق الاعيان الخارجية واصل الموجودات الحقيقية.

الأعيان الثابتة بحسب الذات متأخرة عن البارئ تعالى وليس بحسب زمان الثبوت. كما انها نوع من القابلية وتخرج الأشياء الى الفعل باعتبار هذه القابلية، فتأخذ صورة خارجية. وتعد الأعيان الثابتة عدماً نسبةً الى الوجود الخارجي[١].

اذاً وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأن مسألة الأعيان الثابتة ذات أهمية اساسية من وجهة نظر كبار العرفاء وليس من السهل انكارها. وقد يقال هنا: كيف يعتبر القاضي سعيد القول بالأعيان الثابتة شركاً في حين يعتبرها معظم كبار العرفاء مسألة أساسية؟

ولابد من القول في الاجابة: حينما ينكر القاضي سعيد الصفات الالهية الثبوتية ويأخذها بمعنى سلب المقابلات، فمن السهل عليه ان ينكر الأعيان الثابتة التي هي الصور المعقولة للأسماء الالهية.

ومن الجدير بالذكر ان القاضي سعيداً حينما ينكر الأعيان الثابتة، فلابد ان يزول ايضاً التفاوت بين الإبداء والابتداء، إذ حينما لا تتحقق الأعيان الثابتة والصور المعقولة في الأسماء الالهية، فلن يكون هناك معنى محصل للإبداء الذي هو بمعنى الإظهار. وحينما لا يتحقق الابداء

---

(١) نقلاً عن مجموعة آثار الشبستري، جمع الدكتور صمد موحد، ص ٣٨.

سيظهر كل شيء بصورة الابتداء.

وسبق ان ذكرنا بأن القاضي سعيداً يرفض فكرة تجدد الأمثال ويقول بأن الذي يعتقد بتجدد الامثال لا ينكر مماثلة الوجودات المتجددة. ولكن الحقيقة هي ان القائلين بتجدد الامثال او الخلق المدام لا يقولون بالمماثلة في الوجودات، بل ان العالم من وجهة نظرهم يُعدم في كل لحظة ويظهر عالم جديد. ومن الممكن ان تبدو الوجودات المتجددة والعوالم المتوالية متشابهة ومتماثلة، ولكنها في الواقع ونفس الامر غير متماثلة ولا متكررة.

وقد تناول القاضي سعيد نفسه هذه المسألة في كتاب شرح توحيد الصدوق وقال بأن العرفاء وأهل التحقيق يرون عدم وجود تشابه وتكرار في الخلق المدام. وعبر عن اعتقاده بأن اقليدس قد أقام البرهان على هذه المسألة وقال بأن ما يوجد لا يعود بعد الاعدام قط ولا يظهر شبيهه في ميدان الظهور.

والبرهان الذي أقامه اقليدس كما يلي: لو ألقينا حجراً في ماء البحر، فستظهر دوائر من الأمواج على سطحه بما يتناسب مع عمق ذلك الماء وثقل الحجر. ولو القينا حجراً آخر مباشرة بعد الحجر الأول فستظهر دوائر جديدة من الامواج. ولاريب في ان دوائر الأمواج الحاصلة من الحجر الثاني لا تشبه قط دوائر امواج الحجر الاول. اذ حينما أُلقي الحجر الاول في الماء كان سطح الماء ساكناً وبدون امواج، لكن حينما أُلقي الحجر الثاني كان سطح الماء في حالة حركة وتموج. ولاريب في ان

ظهور الدوائر على سطح الماء الساكن، غير ظهورها على سطح الماء المتحرك. لذلك حتى لو افترضنا تساوي وتشابه الأحجار الملقاة في الماء، فلن تكون دوائر الامواج الناشئة عنها متساوية ومتماثلة. اضف الى ذلك ان القول بتساوي الأسباب والعلل في ظهور الامور، كلام غير صحيح، لأن من جملة اسباب وشرائط حصول الحوادث اللاحقة، انقضاء الحركة السابقة، في حين لا وجود لهذه الاسباب والشرائط في حصول الحوادث السابقة.

ويستنتج القاضي سعيد من هذه المقدمات ما يلي: من الممكن في المدارات الفلكية ان يظهر مدار مخالف لجميع المدارات الماضية. ويرى ان كل مدار من المدارات الفلكية ذو خصائص غير موجودة في المدارات الاخرى. اذن وعلى اساس هذه النظرية والقول بتأثير المدارات الفلكية على ظهور حوادث هذا العالم، لابد من القول بأن الحوادث الحاصلة عن مدار ما غير الحوادث الحاصلة عن غيره من المدارات(١).

ما سبق يكشف عن ان القاضي سعيداً قد أقام الكثير من مواقفه الدينية على اساس اصوله الفكرية والفلسفية والتي تتمثل غالباً في اصالة الماهية، والتباين بين الخالق والمخلوق، ودافع بحماس عن هذه المواقف.

فحينما يتحدث عن صفتي المبدي والمعيد يحاول ان يفرق بين الابداء

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ٥٦٨ ـ ٥٦٩.

والابتداء. والذي يدعوه الى الاصرار على هذا الموقف هو نظريته الفلسفية القائمة على التباين بين الخالق والمخلوق. فانه وعلى أساس هذه النظرية يذهب الى القول بتساوي نسبة البارئ تعالى الى جميع الموجودات سواء كانت ملكية او ملكوتية. ولذلك يعتقد ان التفاوت بين الموجودات من حيث التقدم والتأخر، مرتبط بالموجودات نفسها، في حين تتساوى نسبته تعالى اليها جميعاً.

وانطلاقاً من هذه النظرية يصل القاضي سعيد القمي الى النتيجة التالية وهي ان العقل بمثابة كل الأشياء، ولا وجود لشيء خارج دائرة العقل!

ويستعين القاضي سعيد بالبرهان اللمي لاثبات ما ذهب اليه ويقول لا شك في ان الله تعالى منزه عن التعدد وكثرة الجهة والحيثية. كما ثبت على صعيد آخر ان الصادر الأول هو العقل. اذن وعلى ضوء هاتين المقدمتين لو صدر موجود من مبدأ الوجود وكان مغايراً للأشياء الاخرى، فلابد أن تتحقق في مبدأ الوجود جهة وخصوصية لصدور مثل هذا الموجود لا تكون منشأ لصدور أشياء اخرى، اذ في غير هذه الحالة يلزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال. اذن ونظراً لعدم وجود جهة، ولا تعدد للحيثية في مبدأ الوجود، فلابد ان تصدر كل الأشياء دفعياً ومرة واحدة عن البارئ تعالى. وبما اننا نعلم بأن العقل هو الصادر الأول، فلابد من الاعتراف بأن العقل هو كل الأشياء، وليس هناك شيء خارج دائرته.

ويعتقد القاضي سعيد انه هو الذي اكتشف هذا الأمر ولم يقف عليه اي احد من الحكماء. لكنه قال بأنه حينما كشفه بالمدد الالهي، شاهد مضمونه في كلام معلم الحكمة. وقد أوصى مخاطبه في كتاب شرح الأربعين بحفظ هذا المطلب العالي وحراسته وعدم البوح به لغير أهله.

ما ذهب اليه القاضي سعيد يُعد صحيحاً على اساس مبانيه الفكرية والفلسفية لأنه لا يعتقد بالتشكيك في الوجود ويؤمن بتساوي نسبة البارئ تعالى الى جميع الموجودات. لكنه لو كان ينظر على اساس المبادئ الفلسفية لدى الآخرين ويؤمن بلوازم التشكيك في الوجود، لما كان قد ادعى قط انه حقق كشفاً عظيماً، اذ طبقاً لنظرية التشكيك في الوجود، تشمل كل مرتبة عالية من مراتب الوجود ما دونها من المراتب. وبناءً على ذلك يُعد العقل الاول شاملاً لجميع الموجودات التي دونه لأنه الصادر الاول عن مبدأ الوجود، وانه منزه عن حدود ونقائص تلك المراتب التي دونه فقط.

فالقاضي سعيد حينما يقول بأن العقل كل الأشياء، يقصد ان لديه جميع كمالات ما دونه، وإلّا لو كان قصده غير هذا لما كان بالامكان القبول بأن يُعد العقل ـ في عين انه واحد ـ جميع الاشياء المتفرقة والكثيرة.

هذا المفكر المتأله وفي ذات الوقت الذي يعبّر عن تشدده واصراره على مبادئه الفكرية والفلسفية، لم يحافظ على وفائه للوازمها في بعض الأحيان. فهو وفي ذات الوقت الذي يؤكد على التباين بين الخالق

والمخلوق، يتحدث عن خلق آدم على صورة البارئ تعالى، ناقلاً بهذا الصدد العديد من الروايات عن طرق العامة ورواية عن معاذ بن جبل.

ولا يخفى على اهل البصيرة بأن القول بالتباين بين الخالق والمخلوق لا ينسجم مع خلق آدم على صورة الرحمن.

# أمهات الأسماء

نقل العارف الشهير عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي في كتابه «مراتب الوجود وحقيقة كل موجود» عن العارف الكبير الجنيد البغدادي قوله: لو كنت أعلم أن تحت السماء الزرقاء علماً أشرف من التوحيد ومعرفة اسماء الله وصفاته لشددت اليه الرحال في الحال وتعلمته بكل قواي.

ومعنى هذا الكلام هو انه ومن اجل تعلم علم التوحيد ومعرفة اسماء البارئ تعالى وصفاته لابد له من الانطلاق الى اي مكان يظهر ان الانطلاق اليه ضروري، وتعلمه بأي نحو تقتضيه الضرورة.

كما نقل عن الشيخ أحمد الرفاعي انه كان يوصي تلامذته بتعلم علم التوحيد ومعرفة الاسماء والصفات الالهية، لقلة المجذوبين بالجذبات الالهية في ذلك الزمان لأنهم لم يعرّضوا انفسهم للنفحات الالهية. اذن فمراد الشيخ ليس ان الجذبات الالهية قلّت في الواقع ونفس الأمر، لأن

الجذبات الرحمانية والتجليات الالهية دائمة لا تتوقف وتفيض بمقتضى الأسماء والصفات الالهية، فينتفع بها من يملك الاستعداد.

ويذهب عبد الكريم الجيلي في هذا الكتاب الى القول بأن معرفة الله تعالى تعتمد على المعرفة، ومن ليس بامكانه ان يعرف الوجود، ليس بامكانه معرفة الموجودات. ويعتقد ان للوجود الكثير من المراتب أهمها أربعون مرتبة. وأفرد المرتبة الثامنة للوجود لبحث أسماء البارئ وصفاته، وقسم الصفات النفسية الى أربع صفات وهي: الحياة، والعلم، والارادة، والقدرة. وعدّ هذه الصفات الاربع أمهات الأسماء ومفاتيح الغيب.

ويرى هذا المفكر ان الذي لديه الحياة والعلم والارادة والقدرة يُعد كاملاً في الوجود وايجاد الغير. وتلعب الحياة الدور الاول من بين هذه الصفات الاربع، لأن الذات التي ليست لديها حياة، ناقصة وفاقدة للكمال الذاتي، ولهذا السبب بالذات يعتبر بعض العرفاء اسم «الحي» الاسم الاعظم.

ويأتي العلم بعد الحياة من حيث الأهمية، لأن الموجود الحي الذي ليس لديه علم، تُعد حياته عرضية. ومعنى كلامه ان الحياة الحقيقية في العلم، وحينما لا يوجد العلم لن تكون الحياة حقيقية ايضاً.

اذن فالعلم من شروط الحياة الذاتية وبه يتحقق كمال الحياة. ولذلك فقد كنى الله تعالى العلم بالحياة فقال: «أوَمن كان ميتاً فأحييناه»، حيث عبر تعالى عن الجاهل بالميت وعن العلم بالحياة.

وقد يُثار السؤال التالي: لماذا ذُكرت الحياة قبل العلم؟ والاجابة على هذا السؤال هي اننا ليس بامكاننا ان نتصور عالماً لا حياة له، ولذلك تُعد الحياة مقدمة على سائر الصفات الذاتية او النفسية. وأسمى بعض أهل التحقيق الحياة بأنها إمام الأئمة، ويراد بـالأئمة العـلم، والارادة، والقدرة.

وتأتي الارادة بعد صفة العلم، لأن الموجود الحي بـلا ارادة، غـير قادر على الايجاد، في حين انه تعالى موجِد، ولذلك لابـد أن يكـون مريداً. فالأشياء تتخصص بالارادة ويرجح جانب وجودها بها.

وتأتي القدرة بعد الارادة، اذ لولا القدرة لما كان بامكان الارادة ان تفعل شيئاً، اذ من الممكن ان توجد لدى احد ارادة ولكنه يـفتقد الى القدرة اللازمة لتنفيذها. والله تعالى ذو قدرة مطلقة، ومنزه عـن كـل عجز وضعف.

ويرى عبد الكريم الجيلي ان الموجود الذي يتمتع بالحياة، والعلم، والارادة، والقدرة، يُعد كاملاً في الوجود والايجاد. ويـرى ان صـفتي «السميع»، و«البصير»، من الصفات النفسية ايضاً لورودها في القرآن الكريم. ويعتقد ان وجود السمع والبصر في المخـلوق يـوجب زيـادة وكمال العلم، غير ان وصف الله تعالى بهما ليس لأنهما توجبان زيـادة وكمالاً في علمه، بل فقط من اجل الحكم بالغائب عن طريق الحكـم بالشاهد.

وأضاف الجيلي اسم «المتكلم» الى هـذه الاسماء والصـفات ايـضاً

لوروده في القرآن الكريم ايضاً. وبهذا تبلغ الاسماء الالهية النفسية سبعة أسماء. وقد اضاف البعض اليها صفة البقاء أيضاً، اذ ما لم يتحقق البقاء، لا يتحقق ايجاد الغير[1].

وهناك كلام طويل حول صفة البقاء وكُتبت حـولها الكـثير مـن التفاسير. وللقاضي سعيد تفسيران لها:

قال في تفسيرها الاول بأنها الشيء الذي يوجب محدودية ما سوى الله، ويعيّن رتبة كل موجود من الموجودات، لأن بقاء كـل مـوجود يعتمد على بقائه تعالى، فيتمتع به بحسب استعداده. ولو اردنا التمـثيل بمثال حسي لتوضيح ذلك نأخذ خيطاً ممتداً بنظر الاعتبار يوصل بين العديد من الخرز في ذات الوقت الذي تحدد موقع كل خرزة عليه. ولا شك في ان الله تعالى منزه عن كل بعد وامتداد، لكن بما انه محيط بجميع الاشياء والامور، فقد تحددت في هـذه الاحـاطة والقـيومية مـواقـع الاشياء والامور جميعاً.

وقال في تفسيرها الثاني أنها تعني خلق الله الجـديد الدائم لأن الله تعالى شأناً جديداً وخلقاً جديداً في كل لحظة، ولا يتكرر هذا الشأن قط. وأوضح هذه الفكرة كما يلي: ان العالم ـ أي مـا سـوى الله ـ ذو جهتين. فكل موجود في هذا العالم لديه جهة نحو ذاتـه، وجـهة نحـو الجاعل القيوم. فالجهة الاولى ـ اي حينما يتجه الموجود الى ذاته ـ تُعد موضع الهلاك والبطلان. اما الجهة الثانية ـ اي حينما يتوجه الموجود الى

---

(١) عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، ط مصر، ص ١٩.

جاعله وقيومه ـ فانها جهة الظهور والاشراق والبروز. ومن هنا فعالم الوجود يغرق في العدم في كل لحظة من جهة الاتجاه الى ذاته، ويتمتع بالوجود والظهور من جهة الاتجاه الى جاعله وقيومه. وهذا التجدد والسيلان واضح جداً في الامور ذات الصلة بالأجسام، لكنه يبدو مشكلاً في الامور المجردة والمبادئ العالية الى حد ما، ما لم نعترف في الامور المعنوية بوجود نوع من الحركة المعنوية ايضاً. ولا شك في صعوبة ادراك هذه الفكرة، ولذلك لم يتحدث أرباب النظر عن الحركة المعنوية[١].

اذن الحديث عن صفة البقاء ليس حديثاً سهلاً، وطالما واجه المتكلمون مشاكل على هذا الصعيد. فيرى ابو الحسن الأشعري وأتباعه ان الله تعالى باق ببقاء قائم به. ويرفض امام الحرمين الجويني والكثير من كبار المتكلمين رأي الأشعري، ويقولون بأن ما هو معقول من صفة البقاء هو أن يُقال بأن البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم. ومن الواضح ان هذا الكلام بامكانه ان يكون ذا معنى على صعيد الممكنات فقط. ولا يمكن التحدث بأي حال من الاحوال عن ترجيح الوجود على العدم فيما يتعلق بالبارئ تعالى.

وهناك مسألة اخرى بهذا الصدد وهي: حينما يُقال مثلاً بأن الله تعالى باق، فلا شك في ان البقاء نفسه سيكون باقياً ايضاً. واذا كان هذا البقاء باقياً ببقاء آخر، استلزم ذلك التسلسل او الدور. ولكن لو بقي

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٣٧.

هذا البقاء بالنفس، وبقي بقاء الذات في ظل هذا البقاء، لزم ان تكون الذات صفة، وهو أمر محال.

وهناك من تحدث عن البتاء بشكل آخر وقال بأنه عبارة عن نفس حصول الجوهر في زمان ثان. وانتقد البعض هذا الرأي أيضاً وقالوا بأن نفس الحصول في الزمان الثاني ليس صفة، لأنه لو كان صفة لاستلزم التسلسل.

وهناك آراء اخرى بهذا الشأن ومنها الرأي المنسوب الى أبي القاسم الكعبي الذي يُعد من كبار المعتزلة. فقال هذا المتكلم المعروف بأن صفة البقاء متحققة في الممكنات، وليس بامكانها ان تتحقق في واجب الوجود، لأنها صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم، وليس بامكان هذا المعنى ان يتحقق في واجب الوجود. وتعرض كلام الكعبي هذا للانتقاد من قبل بعض المتكلمين فقالوا بأن اقتضاء ترجيح الوجود على العدم لا يعني بالضرورة بقاء الشيء، لأن بعض الموجودات التي لا تبق، بحاجة الى شيء يقتضي ترجيح وجودها على عدمها. بتعبير آخر: لا يختص اقتضاء ترجيح الوجود على العدم بالموجودات الباقية ما لم يقل أحد بأن هناك حاجة الى هذا الاقتضاء والترجيح في زمان ثان ايضاً.

ومما قيل ايضاً في صفة البقاء: البقاء عبارة عن مقارنة الوجود في اكثر من زمان واحد. ولا تصدق هذه الفكرة بالطبع على الامور الخارجة عن افق الزمان. فحينما يقال مثلاً «الكل اكبر من الجزء»،

يؤلف هذا القول قضية معقولة ليس بالامكان القول بأنها واقعة في هذا الزمان ام في جميع الأزمنة. ويصدق هذا الكلام على التصورات ايضاً. ويمكن القول ـ كمثال على ذلك ـ ان علة الزمان ليس بامكانها ان تكون امراً زمانياً. كما ان مبدأ كل عالم الوجود ليس مبدأ زمانياً. ولذلك يُعد وصفه بصفة الباقي، من قبيل التشبيه بالأمر الزماني.

والقضية الاخرى المثارة على صعيد صفة البقاء هي: هل ان البقاء نفسه باق ام غير باق؟

ولا شك في انه ليس بالامكان القول بأن البقاء غير باق. ولكن حينما يقال بأنه باق، يُثار السؤال التالي: هل بقاؤه بنفسه ام ببقاء آخر؟ ويصدق مثل هذا الكلام على الوجود ايضاً، اذ ليس بالامكان القول بأن الوجود غير موجود، ولكن حينما يقال بأنه موجود يُسأل: هل الوجود موجود بذاته ام بوجود آخر؟[١]

ويبدو أن ما يُقال بشأن الوجود يقال بشأن البقاء ايضاً. وقد أُثير الكثير مما اشرنا اليه هنا، في كتاب نقد المحصل لنصير الدين الطوسي. ويمكن ان نستنشف من مجموع ما ورد فيه بأن موقف القاضي سعيد القمي ازاء صفة البقاء افضل من مواقف العديد من المتكلمين. فرأيه في البقاء كما ذكرنا هو ما يوجب محدودية ما سوى الله تعالى ويعيّن رتبته.

ما ذكرناه من قبل، متصل بالصفات الثبوتية للبارئ تعالى والتي أطلق عليها عبد الكريم الجيلي اسم الصفات النفسية. وقد اشار قطب

---

(١) نصير الدين الطوسي، كتاب نقد المحصل، ط بيروت، ص ٢٩٣.

الدين عبد القادر حمزة بن ياقوت الاهري ـ وهو من حكماء ومتصوفة القرن الهجري السابع ـ الى امر جدير بالاهتمام على صعيد الصفات الالهية. فقد نقل عن رئيس الاشاعرة عبارة بشأن الصفات الالهية تقول: «هي هو وليس هو هي»[1]. ثم قال في توضيحها ما ملخصه: بما ان صفات البارئ تعالى غير مستقلة، فلا يمكن الاشارة اليها بدون الاشارة الى الذات، بل ان الاشارة العقلية الى ذات المتصف هي عين الاشارة الى الذات الموصوفة بالصفات. غير ان الامر ليس كذلك لأن من الممكن الاشارة عقلياً الى الذات بدون ملاحظة الصفات.

بتعبير آخر: من المتعذر ادراك الصفات بدون ادراك الذات، اما في الاشارة العقلية الى الذات فلا حاجة الى ملاحظة واعتبار الصفات. ولذلك يمكن القول بأن صفات البارئ تعالى عين ذاته، ولكن ذاته ليست عين صفاته.

طبعاً هذا الكلام يصدق على الصفات الثبوتية فقط، اما الصفات السلبية فلها كلام آخر. وينزه عبد القادر الأهري البارئ تعالى ـ في الصفات السلبية ـ عن الهيولى والصورة. وقد ناقش الحديث النبوي القائل: «رأيت ربي في أحسن صورة» وقال بأن المراد بالصورة في هذا الحديث هي الصورة العقلية النورانية الخارجة عن أي وضع ومقدار. ويرى أن اطلاق لفظ الصورة عليه تعالى ليس خالياً من الإشكال فحسب وانما أجدر أن يُطلق على الله من اطلاقه على غيره، لأنه تعالى

---

(١) عبد القادر حمزة الأهري، الاقطاب القطبية.

صورة الوجود، بل يمكن القول لأحد الاعتبارات بأنه صـورة الكـل وكل الصورة وما سواه عدم، والعدم ليس لديه صورة. ولذلك يُعد لفظ الصورة من وجهة نظره اكثر الألفاظ جدارة بالاطلاق عليه تعالى لأنه حقيقة صورة الوجود والصورة الالهية وصورة العقل. وقد عبّر القرآن الكريم عن الله تعالى قائلاً: ﴿اللهُ نـور السماواتِ والأرض﴾، ولذلك تساءل الأهري على ضوء هذه الآية: هل النور شيء آخر غير محض الصورة وظاهر بالذات ومظهِر؟

يرى هذا المفكر المتصوف انه تعالى محض التجلي، ثم يتساءل: وهل يمكن ان يكون محجوباً من هو محض التجلي والجلاء والمجد؟ ويقول بأن قضية الحجاب تُثار حينما تعجز العيون عن ادراك جماله تعالى، غير ان هذا الحجاب يعني عجز الادراك وليس انه تعالى محجوب بذاته(١).

اذن ينسب عبد القادر الأهري حجاب البـارئ تـعالى الى عـجز الادراك. ولكن هناك رسالة تضم عدداً من الاسئلة والاجوبة منسوبة الى السيد علي الهمداني، تستعرض هذا الموضوع بشكل آخر. في هذه الرسالة المؤلفة من عشرة أسئلة، يُطرح السؤال الاول كما يلي: ورد في الحديث ان الله تعالى قال: «كنت كنزاً مخفياً فأردتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق كي أُعرف»، فعمّ كان الله مخفياً؟

وتتلخص اجابة السيد علي الهمداني على هذا السـؤال بأن الذات الالهية كانت مخفية في حجب الصفات والتعينات.

---

(١) الاقطاب القطبية، عبد القادر الاهري، تصحيح دانش بجوه، ص ١٢٢.

والحقيقة ان الكثير من الفضلاء يتفقون مع السيد علي الهمداني في هذه الاجابة. فحقيقة البارئ تعالى مجهولة، ومن حيث الاطلاق الذاتي ليست محكومة بحكم خاص. اي ان جميع الاحكام متساوية نسبةً الى الاطلاق الذاتي للبارئ تعالى(١).

ومن المناسب استعراض سائر الاسئلة واجاباتها بشكل موجز:

السؤال الثاني: لماذا تأخر خلق الكائنات مع وجود كمال الذات الأزلية منذ الأزل؟ الجواب: علينا ان نعلم بأن هذا الفضل متعلق بمشيئة الخالق «يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد»، ولم تكن قدرة الخلق عند الخالق متوقفة قط.

السؤال الثالث: لماذا تأخر خلق النوع الانساني؟ الجواب: النوع الانساني يمثل اهم مخلوقات الخالق. ولذلك تعد اولى اسباب الكائنات بمنزلة الصدف، ثم ظهر بعد ذلك آدم في العالم بمنزلة در في ذلك الصدف.

وورد في السؤال الرابع: لماذا ظهر الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم آخر الانبياء رغم انه مقدم على آدم وعلى جميع الانبياء عليهم السلام؟ الجواب: ان آدم عليه السلام بداية الكمال، والرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم نهاية الكمال. والبداية مقدمة على النهاية. ثم ان محمداً صلى الله عليه وآله وسلم مظهر ذات الخالق تعالى وآدم مظهر صفاته، والانبياء الآخرون في الوسط. اذن فقد تأخر ظهور محمد صلى الله عليه وآله وسلم للكمالات النهائية لسيد الكائنات.

---

(١) شرح توحيد الصدوق، ص ١٢٢.

السؤال الخامس: لماذا التعدد والتكثر في الكائنات مع وجود حقيقة الوحدة؟ الجواب: الصفات في صورة التعدد والتكثر، والذات واحدة.

السؤال السادس: لماذا تكريم الانسان في الكائنات مع ما لديه من نقائص صورية؟ الجواب: تكريم الانسان منطلق من خواصه المجموعية والتي اهمها خاصية جذب الأنوار الالهية.

السؤال السابع: ما هي الصفة الالهية التي خُلق بها العالم؟ الجواب: الجمال.

السؤال الثامن: ما هو الاسلوب الأقرب الى الصواب في الحب الالهي؟ الجواب: الرجاء.

السؤال التاسع: ما هو أول شيء كبير أظهره الله تعالى؟ الجواب: طبقاً لاختلاف الروايات هو: إما الروح المحمدي، او العقل، او النور، او القلم. وأربعتها من جوهر واحد طبقاً لبعض الأدلة.

السؤال العاشر: هل الروح من صفات الله ام من ذاته؟ الجواب: يرى البعض انها من نور الذات، ويرى البعض الآخر انها من صفة الجمال والجلال. كما قال قطب الأقطاب نجم الدين الكبرى قدس سره عن سيد العارفين أبي بكر الوسطى رحمة الله عليه: اصطدمت صفة الجلال والجمال فتولد منهما الروح[1].

---

(١) احوال وآثار مير سيد علي الهمداني، تحقيق الدكتور محمد رياض، مركز الدراسات الفارسية الايرانية الباكستانية، ص ١٧٥.

# الذات والصفة

ذكر نصير الدين الطوسي في كتابه «قواعد العقائد» الصغير في حجمه والغني في محتواه، معياراً يمكن بواسطته التمييز بين الذات والصفات، وهو: «كل ما يمكن أن يُتصور، فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات، والا فهو صفة»(١).

وهكذا نرى ان المعيار الذي يقدمه نصير الدين الطوسي للتمييز بين الذات والصفة، معيار يلعب التصور دوراً حاسماً فيه. ففي المرحلة الاولى تؤلف الذات او الصفة اموراً يمكن تصورها، لأن ما لا يمكن تصوره ليس بالامكان التحدث عن كونه ذاتاً ام صفة. أما ما يمكن أن يُتصور، فان امكن تصوره لوحده لا مع غيره، عُد ذاتاً، وان لم يمكن تصوره إلّا مع غيره، عُدّ صفة.

---

(١) قواعد العقائد، ضميمة كتاب نقد المحصل، ط بيروت، ص ٤٨٣.

ولابد من الانتباه الى وجود تفاوت أساسي بين الذات والصفة، يتمثل في صعوبة ادراك الذات وسهولة ادراك الصفة. فقد جاء في احدى القصص ان قروياً كان يقول بأنه لا يتعجب من نجاح العلماء في قياس حجم الكواكب ومسافات مداراتها ولكنه منذهل من انهم كيف استطاعوا معرفة أسمائها!

فالتجارب البسيطة تشير الى تعلم الأطفال لأسماء الأشياء اعتماداً على صفاتها قبل دخولهم الى المدرسة. ويطلق هؤلاء الاطفال على حيوان اسم الثور لأن لديه قروناً، وعلى حيوان آخر اسم العجل لأن قرونه مازالت صغيرة. وكذلك بالنسبة لسائر الحيوانات، حيث يسمون الكلب كلباً لصغر جسمه وعدم وجود قرون لديه. ويسمون السيارة سيارة لأنها ليست حيواناً.

ولو سألنا هؤلاء الاطفال أيضاً: هل بالامكان تبديل أسماء الأشياء، فنسمي مثلاً البقرة حبراً والحبر بقرة؟ لقالوا: لا، لأن الحبر للكتابة والبقرة تعطي الحليب. اي ان تغيير الاسم يعني من وجهة نظر الطفل تغيير الخصوصيات، ولذلك لا ينفصل التلاحم فيما بينهما في ذهن الطفل.

اذن من الصعب للطفل رؤية انفصال اسم الشيء عن صفته. فحينما ينتقل اسم شيء الى شيء آخر، تنتقل تلك الصفات معه ايضاً كانتقال الثروة بانتقال مالكها[١].

---

(١) الفكر واللغة، فيغوتسكي، ترجمة حبيب الله قاسم زاده، ص ١٧٢.

ويكشف هذا الكلام عن مدى صعوبة ادراك الذات. ويقول ابن سينا بهذا الشأن ايضاً: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص واللوازم والأعراض»[١].

ونفهم من كلام ابن سينا ان الوقوف على الفصول الحقيقية للأشياء امر مشكل للغاية، ولهذا السبب يدور نزاع واختلاف غالباً بشأن ماهيات الأشياء، لأن كل واحد يلتفت الى بعض اللوازم التي يغفل الآخر عنها ويلتفت الى لوازم اخرى. ومن الواضح ان لوازم الأشياء وخواصها وأوصافها متنوعة جداً، ولذلك يتنوع ادراك الانسان ويختلف ايضاً.

والتفت الحكيم الكبير صدر المتألهين الشيرازي الى هذا الأمر ايضاً، فأشار اليه في مقدمة كتابه الكبير «الأسفار الأربعة» فقال: «فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تُحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى»[٢].

وعدّ هذا الفيلسوف الكبير في موضع آخر من كتاب الاسفار الإجمال والتفصيل من أعمال العقل وقال بأنهما غير مرتبطين بالأمر الواقع. وحل بعض أهل التحقيق العلاقة بين الكل والأجزاء عن طريق الاجمال والتفصيل وقالوا بأن الامور المتعددة قد يُعبر عنها بلفظ واحد

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.

(٢) الاسفار الأربعة، ج ١، ص ١٠.

أحياناً وبكلمات مختلفة في احيان اخرى.

وعبر صدر المتألهين عن رفضه لهذا الفكرة وقال بأن الاختلاف بالاجمال والتفصيل من عمل العقل فقط، وغير مرتبط بالواقع[1]. فواقعية الشيء من حيث هي واقعية، اما معلومة او مجهولة. والاجمال والتفصيل من خواص العلم بالشيء. ولكن الواقعية نفسها من حيث هي واقعية، ليس لديها اجمال وتفصيل. ويرى بعض أرباب المعرفة ان متعلق معرفة كل عارف من العرفاء يمثل مرتبة الالوهية، ويعتقدون أن الذات لا يتعلق بها العلم، لانها لا نسبة لها مع الأشياء، وتُستهلك امامها الأشياء جميعاً، ولذلك ورد في الحديث «تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله». كما جاء في القرآن الكريم: ﴿فاعلم انه لا اله إلّا الله﴾[2].

وفي هذه الآية الكريمة أوصى الله تعالى رسوله الاكرم ﷺ وأصحابه بأن ما يمكن معرفته هي مرتبة الالوهية. ومن المسلم به ان مرتبة الالوهية مرتبطة بالمألوه. ويتجلى هذا الارتباط ايضاً في التضايف بين الاله والمألوه[3].

ويرى المتكلم المعروف ابو منصور الماتريدي ان مبحث الذات والصفات الالهية، من المباحث التي ليس بامكان المرء ان يدركها على

---

(١) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٥٩.

(٢) سورة محمد، الآية ١٩.

(٣) شرح توحيد الصدوق، ص ٢٦.

الوجه الصحيح. ويقول بأن اللسان الذي بامكانه الكشف عن حقيقة هذا المبحث لا وجود له في الانسان. وان مشكلة مسألة الذات معقدة الى درجة بحيث تشمل حتى ذات الانسان ايضاً.

وفي كتاب تذكرة المتقين للشيخ محمد البهاري رسالة للعارف السيد الحائري يتحدث فيها عن تعقيد ذات الانسان وصعوبة فهمها وادراكها ومما جاء فيها: روحي فداء لحقيقتك، تلك الحقيقة التي أنت صاحبها ولا تعرفها[١].

ويريد بالحقيقة، ذات الانسان التي لا يدركها صاحب الذات ولا يعرف حقيقتها.

ويعتقد ابو الحقائق محمد بن احمد الجويني ـ وهو من عرفاء النصف الأول من القرن السابع الهجري ـ بعدم كفاية اسلوب الحجة والبرهان لاثبات ذات البارئ تعالى ويصفه بأنه علاج من يعاني من فساد المزاج ويقول: «ان طريقة علماء الحكمة وأئمة الاصول هي قيامهم باثبات وجود الحق عز سلطانه ببركة المقدمات العقلية وترتيب الأدلة والبراهين القطعية. وهذه الطريقة وان كانت محمودة عند اهل العقل، لكنها غير مقبولة لدى أساطين الكشف وعظماء المشاهدة الذين وصلوا الى طور آخر وراء طور العقل. فهم يعتبرون اسلوب الحجة والبرهان علاج فاسدي المزاج ... وقال فاضل من اهل المعرفة: البحث عن الحق تعالى بالدليل كالبحث عن الشمس بالمصباح. فظهور جلال

---

(١) الشيخ محمد البهاري، تذكرة المتقين، ص ١٧٠.

الربوبية أظهر من ان يحتاج الى دليل «سبحان من احتجب عن الخلق بشدة ظهوره». فنسبة قرب الحق تبارك وتعالى الى العرش المجيد كنسبته الى ما تحت الثرى. فهو خفي من غاية الظهور، وظاهر من غاية الخفاء. «هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»(١).

ان ما ذهب اليه هذا العارف المتشرع والفقيه السالك على صعيد شدة ظهور الحق تعالى، كلام رصين لا يرقى اليه الشك. كما ان فكرته في وجود طور وراء طور العقل تحظى بالأهمية والاعتبار ايضاً، ولكن الذي يبعث على الدهشة هو انه وفي ذات الوقت الذي يصف اسلوب الحجة والبرهان بعلاج أصحاب المزاج الفاسد، يحاول عن طريق البرهان الإني ومن خلال المصنوع اثبات الصانع!

تطرقنا في بداية هذا المبحث الى رأي نصير الدين الطوسي في التفاوت بين الذات والصفة. والذي لابد من الاشارة اليه هو ان عبارته القائلة: «كل ما يمكن ان يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات وإلّا فهو صفة»، تصدق على ذوات الممكنات، بينما الذات الالهية التي هي هوية غيبية وعنقاء مغرب، ليست ذات اسم ورسم، كما ان قلوب الأولياء الكمّل محجوبة عن ساحة قدسه. فذاته تعالى مجهولة حتى للأنبياء والرسل. ولذلك لا تقع معبودة لأي عابد ولا مقصودة لأي قاصد. وقد قال اشرف الرسل وأكمل الموحدين: «ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك».

---

(١) محمد بن احمد الجويني، مناهج السيفية، ص ٣٦.

وقال كثير من ارباب المعرفة بأن العجز عن المعرفة غاية المعرفة. فالهوية الغيبية للبارئ تعالى تنظر الى الموجودات لا باللطف ولا بالقهر. فهو تعالى غيب محفوظ من كل ظهور، وحجاب النور غير مزاح عن وجه الذات.

ومما يجدر ذكره ان الحديث حينما يدور عن الغيب والبطون لا يراد به الغيب والبطون في مقابل البروز والظهور لأن الغيب والبطون في هذه الحالة يُعد جزءاً من الصفات ويتصل بمقام الواحدية والحضرة. بتعبير آخر: ان اسم الباطن نفسه، من الأسماء الالهية وضمن مجموعة امهات الأسماء. ولا شك في ان اسمي الظاهر والباطن متأخران عن مقام الذات. ولذلك يُعد الحديث عن مقام الذات تحت عنوان الباطن والغيب ناشئاً عن ضيق المجال وعجز الكلام. فالحقيقة التي حُرِمت من معرفتها حتى قلوب الأولياء، كيف يمكن ان يعبَّر عنها في قالب المفاهيم واطار الكلمات؟ ولذلك قال أرباب الذوق:

ألا ان ثوباً خيط من نسج تسعةٍ
وعشرين حرفاً عن معاليه قُصرُ

والحقيقة هي ان اللفظ في هذا المقام قاصر والقائل ابكم والسامع أصم[١].

فحينما يقال بأن الهوية الغيبية للحق تعالى تنظر الى الموجودات لا بلطف ولا بقهر فمعنى هذا انها متباينة مع الموجودات الامكانية ومنزهة

---

(١) راجع: مصباح الهداية، ص ١٣ و١٤.

عن اي اشتراك معها. وحينما يتحدث بعض العرفاء والأولياء عن عدم الاشتراك بين الخالق والموجودات، يقصدون عدم الاشتراك بين الذات والموجودات. ولكن حينما نغض النظر عن مقام الذات والهوية الغيبية، لا يبقى مجال للحديث عن الغيرية والتباين، لأن الغيرية والتباين بالشكل الذي يثيره بعض المتكلمين، يؤدي الى القول بالتعطيل. والقول بالتعطيل مرفوض بشأن معرفة الله كالقول بالتمثيل والتشبيه المحض.

وتحدث الشيخ عزيز النسفي في كتابه «المقصد الأقصى» عن صفات البارئ تعالى فقال: «اعلم أعزك الله في الدارين بأن الشيخ صدر الدين الرومي يقول بأن صفة الله واسمه، من الأسماء المترادفة، اي انهما بمعنى واحد. ويقول الشيخ سعد الدين الحموي أنه لا توجد في القرآن والأحاديث أسماء مترادفة، ولا يجب وجودها. والحكيم لا يقول لفظين في معنى واحد قط، بل يقول لفظاً واحداً في عشرة معان. وعند الشيخ سعد الدين الحموي الصفة صلاحية، والاسم علامة، والفعل خاصية. ويقول الشيخ ايضاً بأن الصفات في مرتبة الذات، والأسماء في مرتبة الوجه، والأفعال في مرتبة النفس. وهذا الكلام في منتهى الحسن، إلّا انه يصعب على فهم الدراويش، ولو عرفوا كان كل كلمة منه كنزاً»[1].

ويتضح مما سبق ان أي كلام عن الذات الالهية يتصل بضيق المجال

---

(١) المقصد الأقصى، ملحق بكتاب اشعة اللمعات للجامي، تصحيح حامد رباني، ص ٢٣٦.

وعجز الكلام، حيث ان عقول الحكماء وقلوب الاولياء محرومة من ادراكها.

وانبرى الشيخ شهاب الدين السهروردي في رسالة «كلمة التصوف» لتعريف وشرح بعض اصطلاحات أهل السلوك، وأبدى وجهة نظر خاصة بشأن كلمة التوحيد. فهو يرفض التوحيد بالمعنى المشهور المتعارف ويرى بأن معنى هذه الكلمة ليس معرفة الله بالوحدانية والقيومية، بل معنى كلمة التوحيد عبارة عن تجريد النفس عن انواع العلائق الجسمانية والجرمانية التي بامكانها ان تمنع المعرفة. وان هذا التجريد هو بالشكل الذي تندك ملاحظة المبادئ والترتيب في عظمة قيومية الخالق تعالى. ولا يرى السهروردي مقاماً وراء هذا المقام، وان كان نفسه ذا مراتب ومراحل متفاوتة[1].

وضمن شرحه لاصطلاحات أهل السلوك، انبرى لشرح اصطلاح «الطمس» وقال خلال ذلك: مادام العارف نظره نحو العرفان فانه في منتصف الطريق. ولكنه حينما ينسى العرفان في جلال المعروف يصل الى نهاية الطريق.

وأشار ابن سينا الى هذا الامر ايضاً في النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» وقال: «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض

---

(١) كلمة التصوف ضمن مجموعة رسائل شيخ الاشراق، تحقيق د. نجفقلي حبيبي، ص١٢٦.

لجة الوصول»[1].

ويمكن القول بتعبير آخر: مادام المرء مكتفياً بمرحلة المعرفة فلن يبلغ الهدف لأن الرضا بالمعرفة بمثابة الرضا عن العارف. وهناك فاصل طويل بين هذه المرحلة ومرحلة الفناء في المعروف.

ويرى بعض أرباب المعرفة انه ومن اجل الوصول الى الحد النهائي للتوحيد لابد من اجتياز اربع مراحل وهي: المرحلة الاولى، اقرار السالك بكلمة «لا اله إلّا الله»، ويقع الكثير من الناس في هذه المرحلة، وهم لا يقولون فيها بالالوهية إلّا لله تبارك وتعالى. المرحلة الثانية، اقرار السالك بكلمة «لا هو إلّا هو». وينفي السالك في هذه المرحلة جميع انواع «هو» ويقتصر على «هو» الالهي. المرحلة الثالثة، تحدث السالك عن «لا أنت إلّا انت» بدلاً من «لا هو إلّا هو». ومن الواضح ان هذه المرحلة أعلى من المرحلتين السابقتين، وينال فيها السالك قرباً اكبر. والله تعالى في هذه المرحلة ليس غائباً عن السالك ولذلك لا يخاطب بضمير الغائب وانما بضمير المخاطب. ولاريب في نفي جميع انواع «أنت» في هذه المرحلة عدا «انت» الذي هو الله.

المرحلة الرابعة، وفيها يجتاز السالك مرتبة الخطاب فيقول «لا أنا إلّا أنا» بدلاً من «لا أنت إلّا انت». اذ ان هناك فاصلاً بين المخاطِب والمخاطَب، ويُعد الاعتقاد بهذا الفاصل نوعاً من الشرك، لأن اي فاصل، يدل على الاثنينية. ومن اجل التخلص منه، لابد للسالك من التحدث بصيغة لا تدل عليه. وليست هناك صيغة لا تدل على الفاصل

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط ٩، ص ٣٩٠.

سوى صيغة المرحلة الرابعة اي «لا انا إلّا انا».

وينبغي التذكير بأن هذا النوع من الكلام يُعد كفراً في الظاهر لأنه شبيه بكلام فرعون، وكلام فرعون كفر محض. ولا يُعد هذا الكلام كفراً في نظر اولئك الذين ادركوا معنى كلام السالك وعلموا ان كلمة «أنا» عند سالك طريق الحق ليست نفس كلمة «أنا» التي تجري على لسان الآخرين. بل ان كلمة «أنا» عند السالك تعني الله وقد جرت مجازاً على لسانه.

وقد عد السهروردي جميع هذه الكلمات حجاباً في طريق الحق سواء كانت بصيغة الغائب، او المخاطب، او المتكلم. فكلمات هو، وأنت، وأنا مستغرقة في بحر الفناء ولن يبقى سوى وجه الحق تعالى «كل شيء هالك إلّا وجهه»[1].

المطلعون على تعليمات العارف سهل الشوشتري (ت ٢٨٣ هـ)، بامكانهم تفسير المرحلة الرابعة من توحيد أهل السلوك بسهولة. وقد أثر هذا العارف المعروف على أفكار الكثير من العرفاء الذين تلوه. فيرى اننا حينما نقرأ القرآن، فالله تعالى هو الذي يقرأ على لساننا. وحينما يسمع الناس قراءة القرآن من القارئ، انما يسمعونها في الحقيقة من الله. وعبارته بهذا الشأن هي: «ان الله يقرأ على لسان كل قارئ. وانهم اذا سمعوا القرآن من قارئ فانما يسمعونه من الله تعالى». وعلى اساس هذه النظرية، ان الله تعالى يخلق في كل لحظة الكلام المسموع والألفاظ المقروءة طبقاً لأحوال السالك. اذن حينما يقول سالك طريق

---

(١) عبد الرحمن بدوي، شخصيات فلسفية في الاسلام، ص ١٢١.

الحق في المرحلة الرابعة «لا أنا إلّا أنا»، فانه يجري على لسانه كلام خالقه وقائله الحق تعالى، وهذا ما يزيل الشرك.

ويمكن القول بتعبير آخر انه ومن أجل الاشارة الى موجود واقعي ونفس الأمري، قد يُستخدم الاسم الظاهر احياناً او الضمير في احيان اخرى. وحينما يُستخدم الضمير قد يكون هذا الضمير ضمير الغائب او المخاطب او المتكلم. ولو أردنا الاشارة الى وحدانية البارئ تعالى فاننا ننفي في مرحلة الاسم الظاهر كل شيء عدا اسم «الله» الذي هو الاسم الظاهر للحق تعالى. وحين استخدام ضمير الغائب يُنفى كل «هو» عدا «هو» الذي يشير الى البارئ تعالى. وحين استخدام ضمير المخاطب والمتكلم، يُنفى كل «انت» و«أنا» عدا «انت» و«أنا» اللذين يشيران الى الحق تعالى وهو الموجود الواحد البسيط.

والأمر الذي لابد من الاهتمام به ايضاً هو ان نفي جميع انواع الغير والتوجه الى بقاء الحق تبارك، أمر قابل للفهم على صعيد الاسم الظاهر. كما ان نفي جميع أنواع «هو» عدا «هو» الذي يشير الى الحق سبحانه، وكذلك نفي جميع انواع «انت» عدا «انت» الذي يشير اليه تعالى، امر قابل للفهم ايضاً. ولكن يصعب الفهم حينما يتعلق الأمر بضمير المتكلم «أنا»، اذ ليس من السهل نفي جميع انواع «انا» والتوجه الى «انا» الدال على الحق تعالى. ولهذا السبب اتخذ السهروردي موقفاً خاصاً ازاء معنى كلمة التوحيد وقال بأن التوحيد تجريد النفس عن انواع العلائق الجسمانية لأنها تمنع المعرفة.

# الأسماء الحسنى الالهية واقتضاء الظهور

تُعد الأسماء الحسنى الالهية مقتضى الظهور من وجهة نظر أرباب المعرفة وأنها هي التي توجب وجود العالم. ولذلك خلق الله تعالى العالم كالجسم وخلق له روحاً هو الانسان. ومن الواضح ان الروح هي التي تدبر الجسم، لذلك حينما يقال «آدم روح العالم» فالمقصود تحقق العالم الانساني الذي يتم فيه تعليم الأسماء الالهية. ويطلق اهل المعرفة على العالم اصطلاح الانسان الكبير لأنه يضم وجود الانسان، ولأن الانسان يظهر فيه. وقد حاز الانسان على الموقع الاول في الخلق بحسب مقام القصد، إلّا انه يشغل الموقع الأخير في مقام الايجاد والعمل. ويُشار في هذه المسألة الى قاعدة مشهورة لدى الحكماء «الأول في الفكر الأخير في العمل».

فهذا الانسان الذي هو الأول في موقع والأخير في موقع آخر،

ظاهر بحسب الصورة، وباطن بحسب المقام والمنزلة. انه عبد الله وسيد العالم. ولذلك فقد جعله الله تعالى خليفته في الارض. ولم يدّع أي موجود في العالم الربوبية ولم يطالب بالسيادة على العالم، عدا الانسان الذي تفرعن فادعى الربوبية وكرّس جهوده للسيادة على العالم.

طبعاً هذا الانسان نفسه قد استسلم أحياناً للذلة والعبودية بحيث انبرى لعبادة الموجودات التي هي أدنى منه وهبّ ساجداً للحجارة والخشب. لقد وقف للمصنوع الذي صنعه بيده خاضعاً ذليلاً معبراً عن عبوديته له، معتقداً بتأثيره على شؤون حياته.

نعم، لقد تحقق هذا الافراط والتفريط، اي هاتان الحالتان المتطرفتان، في وجود الانسان. ومن غير الممكن تحقق الامور في الانسان بدون استعداد مسبق.

هذا الاستعداد المسبق لو تحول الى الفعل بشكل صحيح، بامكان الانسان ان يصبح سيد العالم في ذات كونه العبد المحض لله، بل ان سيادة العالم، في عبودية الله. ولذلك يُعد الانسان في سيادة العالم أعزّ الموجودات وأسماها، مثلما انه في مقام العبودية اذل الموجودات وأخضعها. وعزة الانسان نابعة من كون الأسماء الالهية تقتضي في ظهورها وجود هذا الانسان. وتنبع عبوديته من كونه يظهر دائماً بأسماء الله تعالى. ومن هنا يمكن ان ندرك بأن الانسان نسخة من صورتين: صورة الحق تعالى، وصورة العالم[١].

---

(١) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تحقيق ويليام جيتيك، ص ٤.

ومما يجدر ذكره هو ان احكام الوحدة غالبة على الكثرة في هوية الحق الواحدة بالوحدة الحقيقية، حتى يمكن القول باضمحلال وانعدام احكام الكثرة في مقام الجمع المعنوي بمقتضى القهر الأحدي. ويظهر الحق تعالى في ذات الحال في مختلف مظاهر العوالم العينية على سبيل التفصيل والتفريق. ويتم هذا الظهور بطريقة وكأن احكام الكثرة غالبة على الوحدة لاختفاء امر الوحدة بحسب اقتضاء التفريق.

وقال أرباب المعرفة في ذلك ان الله تعالى اراد الظهور في مظهر يستوعب جميع المظاهر بحكم كمال المظهرية، لأن ظهوره تعالى في كل مظهر من هذه المظاهر المختلفة، يتم بحسب ذلك المظهر فقط ولا يشمل سائر المظاهر. كمثال على ذلك يمكن القول بأن ظهوره تعالى في العالم الروحاني ليس مثل ظهوره في العالم الجسماني، لأن ظهوره في العالم الروحاني بسيط ونوراني، في حين ان ظهوره في العالم الجسماني انفعالي وتركيبي.

ويثير عبد الرحمن الجامي اعتراضاً مهماً يقول: انطلاقاً من حكم «كل شيء فيه كل شيء»، فلابد ان يكون كل موجود جامعاً لجميع الكمالات، ولا تختص هذه الجامعية بالانسان فقط، فيشاهد الحق سبحانه وتعالى كلَّ شيء في كل شيء.

ويرد الجامي على ذلك بقوله: ان كينونة كل شيء في كل شيء، باعتبار سراية التعين الأول الى جميع الموجودات. ولا شك في ان جامعيته للكمالات، بالقوة وعلى سبيل الاجمال. اذن فهي لم تظهر على

سبيل التفصيل في أي مظهر، ما لم تقتض ذلك خصوصية ذلك المظهر. وبما ان الانسان يمثل أحدية جمع جميع المظهريات، فقد ظهرت جميع الكمالات فيه بالفعل والتفصيل، ولو على سبيل التدريج ومشاهدة الحق سبحانه وتعالى على وجه جامع بين الاجمال الذي كان في التعين الأول وبين التفصيل الذي كان في المظاهر المتفرقة الكونية. وهذه الجامعية خاصة بالانسان، والعلة الغائية للأمر الايجادي[1].

اذن وعلى ضوء ما سبق يمكن القول بأن حقيقة الانسان الكامل تشمل جميع المظاهر في جميع المراتب.

وتحدث عبد الرحمن الجامي عن الانسان الكامل في الكثير من آثاره، وأعلن بكل صراحة ان الانسان مركب من جميع العوالم وأكمل الموجودات. ولا وجود للواسطة بينه وبين الحق عز سلطانه.

وقام محقق غربي يدعى «يان ريشار» بتحقيق لوائح الجامي وادعى بأن موضوع «الانسان الكامل» لم يُبحث في هذا الكتاب. وكتب عليه مقدمة مسهبة نوعاً قال فيها بأن الكثير من اصطلاحات ومفاهيم ابن العربي المهمة غير موجودة في اللوائح ومنها موضوع الانسان الكامل.

وسواء صح كلام هذا المحقق الغربي بشأن عدم بحث موضوع الانسان الكامل في كتاب اللوائح ام لم يصح، فقد تحدث الجامي بالتفصيل في العديد من آثاره عن موضوعين مهمين هما: وحدة الوجود، والانسان الكامل.

---

(١) نفس المصدر، ص ٦١.

ونقل يان ريشار في موضع آخر من كتاب اللوائح تحت عنوان «تعليقة» عبارة عن كتاب نفحات الأنس للجامي تقول: «تُستحصل مسألة الوجود فقط عن طريق دراسة آثار صدر الدين القونوي»[1].

وأنا لا اعرف هذا المحقق الغربي على وجه الدقة ولا أعلم مدى معرفته باللغة الفارسية والنصوص الاسلامية، ولكني على ثقة بأن هذه التعليقة التي اوردها في كتاب لوائح الجامي، ستجر الكثير من قراء هذا الكتاب الى الضلال. فما اورده هذا المحقق الغربي عن كتاب نفحات الأنس لا ينطبق على الواقع. اذ ان ما اورده الجامي في كتابه «نفحات الأنس» بشأن صدر الدين القونوي ومسألة وحدة الوجود هو كما يلي: «هو ـ أي القونوي ـ نقاد كلام الشيخ. فمقصود الشيخ في مسألة وحدة الوجود بالوجه المطابق للعقل والشرع، لا يتاح إلّا بتتبع دراساته وفهمها كما ينبغي». وهكذا نرى ان هذه العبارة تختلف عما قاله يان ريشار. فمقصود الجامي من هذه العبارة هو ان تقرير وحدة الوجود بالشكل الذي يقنع به العقل ويرضى به اهل الشريعة، لا يتم الحصول عليه إلّا في دراسات صدر الدين القونوي.

أما عبارة هذا المحقق الغربي فتعني ان مسألة وحدة الوجود لم تُبحث إلّا في آثار القونوي، ولم يبحثها أحد من قبله. والعارفون بآثار عبد الرحمن الجامي يعلمون جيداً ان مراده بما أورده في كتاب نفحات الانس ليس ان القونوي هو الوحيد الذي أثار مسألة وحدة الوجود

---

(١) اللوائح، عبد الرحمن الجامي، ص ١٠٣.

وأن الآخرين كانوا غافلين عنها.

فالجامي في كتاب «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص»، يعتبر الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي امام القائلين بوحدة الوجود، فقد قال بالحرف الواحد: «الشيخ الكامل المكمل، قدوة القائلين بوحدة الوجود وأسوة الفائزين بشهود الحق في كل موجود»[1].

ويُعد الجامي نفسه من بين من حذا حذو الشيخ الاكبر في القول بوحدة الوجود، وتحدث بصراحة واضحة في هذا الموضوع، وقال: «هناك وجود واحد بدءاً بالغيب المطلق وانتهاءً بآخر مراتب مظاهر الحق، وقد تسمى بمراتب وحضرات بحسب اختلاف التجليات والتعينات. وهذه التعينات اعتبارات محضة واضافات صرفة، كما لو سمي الواحد رابع أربعة وثالث ثلاثة ونصف اثنين. فهذه النسب والاضافات غير قادحة في واحديته. كذلك اطلاق أسماء «المراتب» و«الحضرات» على الذات رفيعة الدرجات باعتبار التجليات والتعينات، غير مانع لأحديته تعالى».

ويتحدث الجامي في موضع آخر من كتاب نقد النصوص عن وحدة الوجود من خلال نسبة الالف الى سائر الحروف والكلمات في اللفظ والخط، وقال: حقيقة الحروف ليست سوى الألف الذي يظهر بأشكال مختلفة. فلو أدرك أحد نسبة الألف الى الحروف والكلمات في اللفظ والخط، لأدرك هذه الحقيقة أيضاً وهي ان المطلق أصل كل مقيّد.

---

(١) نقد النصوص، تحقيق ويليام جيتيك، ص ١٨.

بتعبير آخر: المقيّد هو المطلق الذي قيّد بالقيد. فالمطلق يظهر دائماً ضمن المقيد كظهور الألف ضمن الحروف.

وعلى ضوء ما سبق يمكن القول بأن مسألة وحدة الوجود وكذلك مسألة الانسان الكامل، من بين المسائل والموضوعات الاساسية المهمة المثارة في آثار الكثير من العرفاء.

ومسألة الانسان الكامل لم يتحدث عنها العرفاء فقط، وانما تحدث عنها الكثير من الحكماء والفلاسفة، وقالوا بأفضلية الانسان على سائر الموجودات.

وذُكرت الكثير من الشواهد والأدلة النقلية على كمال الانسان وأفضليته على سائر الموجودات ومنها:

١ ـ الانسان متعلم بأسماء البارئ تعالى بمقتضى الآيات القرآنية.

٢ ـ الانسان حامل للأمانة التي أبت السماوات والأرض ان يحملنها، بمقتضى القرآن الكريم.

٣ ـ الله قد خلق الانسان بصورته بمقتضى بعض الأحاديث القدسية. ولا ريب في ان صورته تعالى أكمل الصور.

٤ ـ تعد معرفة النفس بمثابة معرفة البارئ تعالى بمقتضى بعض الأحاديث. ولا شك في ان هذا يدل على كمال الانسان.

وهناك العديد من الآيات القرآنية الكريمة التي تدل على كمال الانسان، وهي:

١ ـ ﴿سنُريهم آياتِنا في الآفاق وفي انفُسِهِم﴾[١].

٢ ـ ﴿ألستُ بربِّكُم قالوا بلى﴾[٢].

٣ ـ ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويمٍ﴾[٣].

٤ ـ ﴿فكان قابَ قوسينِ أو أدنى﴾[٤].

٥ ـ ﴿ونحنُ أقربُ اليه من حبلِ الوريد﴾[٥].

٦ ـ ﴿وهو مَعكُم أينما كُنتم﴾[٦].

٧ ـ ﴿فاذا سويتُهُ ونفختُ فيهِ من رُوحي﴾[٧].

٨ ـ ﴿اني جاعلٌ في الأرضِ خليفةً﴾[٨].

ولو امعنا النظر في هذه الآيات لما ظهر هناك أي ريب في أفضلية الانسان على سائر الموجودات والكائنات. ورغم هذا يرى البعض ان الملائكة افضل من الانسان. ويقول عبد الرحمن الجامي ان الشيخ صدر الدين القونوي قد ذهب الى ذلك ايضاً في كتاب «التبصرة» حيث قال بأنه سأل الرسول ﷺ في واقعة عن ذلك فأجاب ﷺ بأن الملائكة

---

(١) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٢) سورة الاعراف، الآية ١٧٢.

(٣) سورة التين، الآية ٤.

(٤) سورة النجم، الآية ٩.

(٥) سورة ق، الآية ١٦.

(٦) سورة الحديد، الآية ٤.

(٧) سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٨) سورة البقرة، الآية ٣٠.

أفضل[1]. والحقيقة هي ان انكار أفضلية الانسان أمر لا ينسجم مع الكثير من الاصول العرفانية والفلسفية.

وسبق ان قلنا بأن الاسماء الالهية الحسنى تمثل مقتضى الظهور، والانسان وانطلاقاً من كونه خليفة الله، يُعد الموجود الوحيد الذي هو مظهر لجميع الأسماء والصفات الالهية.

ويقول عز الدين محمود الكاشاني: يعتقد المتصوفة ان لرب العالم جل جلاله وعمّ نواله ما لا يحصى من الاسماء الحسنى والصفات العليا. وكل اسم دليل صفة، وكل صفة سبيل معرّفة، وكل معرفة معرفة بالربوبية، وكل ربوبية مطالبة بالعبودية. وكشف عن جمال صفاته في تلك المظاهر لعيون المشتاقين للقاء البقاء وبقاء اللقاء، للتسلي في كل لحظة بذلك التجلي، ولكي يشاهدوا في كل لمحة جمال صفة من نافذة كل اسم، ليزيد الذوق على الذوق والشوق على الشوق، اذ كلما انكشفت صفة جديدة، ظهر في قلوبهم ذوق جديد، وانبعث فيهم بمشاهدة جمال الذات شوق جديد. وللحق سبحانه وتعالى اسماء كثيرة ليست منحصرة فيما سمعت وما وصل اليك. اذ ان الكثير من الاسماء التي في خزانة العزة مكنونة في درج الغيرة، ولا يعلم بها سوى عالم الغيب، والعلم الأزلي متفرد بمعرفتها ومتأثر. فأسماؤه خارجة عن الحد والعد، وصفاته اكثر من العد والحد ... وكما ان الاسماء لا نهاية لها، كذلك معاني وبطون كل اسم لا غاية لها. فنهاية ادراك كل مدرك منه معنى

---

(١) نقد النصوص، الجامي، تصحيح ويليام جيتيك، ص ٦٢.

معين، وغاية حظ كل طالب بطن مخصوص[1].

فحينما تكون الأسماء والصفات الالهية غير محدودة، ويكون الانسان مظهراً لجميع صفاته تعالى، لا يبقى اي مجال للشك في أفضلية الانسان على سائر الموجودات.

ويقول العارف المعروف سعيد الدين الفرغاني بأن الملائكة قد طالبوا من مبلغ علمهم ومرتبة معرفتهم وقالوا لله تعالى هل تخلق في الارض موجوداً يفسد فيها بقوة الشهوة ويسفك الدماء بقوة الغضب، في حين نحن نقدس لك بواسطة البساطة والابتعاد عن احكام الكثرة الامكانية؟ فجاءهم الجواب من الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون، أعلم ان الكمال في الجمعية، والجمعية كامنة في هذه الصورة العنصرية للانسان. وانتم ايها الملائكة جاهلون بجمعية الصورة الانسانية بمقتضى العالم الذي انتم فيه[2].

ولعبد الرزاق اللاهيجي فكرة ذات اهمية كبرى بهذا الشأن أثارها في كتابه «جوهر المراد». فهو لا يأخذ بنظرية الانسان الكامل وأفضليته على سائر الموجودات فحسب، بل يرى ان الايمان بكمال الانسان وبالامكان الكمالي له، من مقومات الانسانية[3]. ومعنى كلامه هذا ان من ينكر امكان حصول الكمال في الانسان، لا يُعد انساناً.

---

(١) مصباح الهداية، عز الدين محمود الكاشاني، تحقيق جلال الهمائي، ص ٢٥.

(٢) مشارق الدراري، سعيد الدين الفرغاني، ص ٤٩.

(٣) جوهر المراد، ص ١١.

فحينما يعتبر الكمال من مقومات الانسانية، فلابد ان يؤدي عدم الايمان بالكمال الى انتزاع الانسانية.

ولابد من الالتفات الى أن هناك الكثير من الكلام قيل في الكمال ومعنى الانسان الكامل. ولكن ادق ما قيل بهذا الشأن يمكن ملاحظته في آثار عبد الله الزنوزي وعلي المدرس الزنوزي.

واذا أخذنا بهذا المبدأ وهو ان نور وجود خاتم الأنبياء ﷺ، هو الصادر الأول عن المبدأ الفياض، فلابد من الاعتراف بهذه الحقيقة ايضاً وهي ان الانسان اكمل الموجودات وأفضل الممكنات لأن حقيقة واجب الوجود بالذات بسيطة من جميع الجهات. والشيء البسيط من جميع الجهات، متجل وفياض بنفس الذات لا بضميمة من الضمائم أو حيثية من الحيثيات، اذ في عدا ذلك يلزم التركيب. واذا كان الفيض الأول، أثر تمام الذات، فلابد ان يكون اثر تمام الذات تمام اثر الذات. بتعبير آخر: تجلي تمام الذات تمام تجلي الذات. وتمام تجلي الذات اكمل الموجودات.

ويرى المدرس الزنوزي ان الذات الصرفة صرف الوجود، والوجود الصرف، صرف تام، بل فوق التمام. ومن هنا يُعد تمام الأثر صرفاً وتاماً ايضاً وغير محدود، عدا بالحجم اللازم للمعلولية ومقتضى النزول والأثر[1].

فحينما يقال بأن اثر تمام الذات، تمام أثر الذات، فلابد من الاهتمام

---

(١) بدائع الحكم، علي المدرس الزنوزي، ط حجرية، ص ١٧٤.

بهذا القول في قوس النزول، وان كان بالامكان اثارة كلام شبيه به في قوس الصعود. وقال الكثير من العرفاء بأن لقاء البقاء بقاء اللقاء. وقال العارف المعروف ذو النون المصري: «ما رجع من رجع إلّا من الطريق، وما وصل اليه أحد فرجع عنه». وعدم الرجوع عن الله تعالى بعد الوصول اليه يعبّر عن هذه الحقيقة وهي: لقاء البقاء بقاء اللقاء. اي ان الانسان حينما يلاقي بقاء البارئ تعالى، سيبقى لقاؤه مع بقائه تعالى. وبقاء اللقاء هذا هو ذات ما عبر عنه ذو النون المصري بعدم الرجوع[1].

اذن وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول بأن الانسان مظهر جميع أسماء الله وصفاته. ومن كان مظهراً لأسماء الله وصفاته، ينبغي ان يكون أكمل الموجودات.

وذكر اللغويون العديد من المعاني للكمال أهمها: الانفتاح، والتفتح، والاتساع. ولاريب في ان هذه المعاني وغيرها، من لوازم الكمال وليس بالامكان حصر حقيقة الكمال فيها. وعرّف السيد الشريف الكمال في تعريفاته كما يلي: «الكمال ما يكمل به النوع في ذاته وصفاته». ومن الواضح ان هناك نوعاً من المصادرة في هذا التعريف وليس بالامكان عدّه تعريفاً منطقياً. ولا يخفى على أهل البصيرة بأن معنى الكمال غير قابل للتعريف كما هو الحال في الوجود، ولادراك معنى الكمال، والوجود، لابد من البحث عن طريق آخر.

---

(١) مصباح الهداية، عز الدين محمود الكاشاني، تحقيق همائي، ص ٤٢٩.

## السهروردي وانكار الصفات الحقيقية للبارئ تعالى

يعد الشيخ شهاب الدين السهروردي من بين من تعرض للإشكال في مسألة الصفات لأنه أنكر الصفات الحـقيقية للبارئ تعالى. ويعتقد السهروردي ان نور الانوار يمثل مبدأ الوجـود، ولا تـتحقق في نـور الأنوار أية هيئة او صفة متقررة في الذات، لأن هذه الصفة إما واجبة او معلولة. فاذا كانت معلولة فهي اما مـعلولة لواجب آخـر او مـعلولة لموجود ممكن. ويلزم في الفرضين الاول والثاني تعدد واجب الوجود، وقد ثبت بطلانه بالبراهين. اما في الفرض الثالث فنواجـه الاشكـال التالي وهو انفعال واجب الوجود من معلوله، وهو أمر باطل بلا ريب.

وقد يقال هنا ان تحقق الصفة الحقيقية لواجب الوجود لا ينطبق مع اي من الافتراضات الثلاثة السابقة، بل هناك فرض رابع وهو ان تحقق الصفة لنور الانوار واجب بوجوب نور الانوار، ولا ينشأ عـن هـذا

الأمر أي إشكال.

وأشكل شيخ الاشراق على هذا الافتراض ايضاً وعبّر عن رفضه له قائلاً: اذا اوجب نور الانوار هيئة او صفة لنفسه، فهذا يستلزم ان يكون فاعلاً وقابلاً. ومن المسلم به ان الموجود البسيط ليس بامكانه ان يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لأن جهة القبول غير جهة الفعل دائماً. والغيرية بين جهة الفعل والقبول يمكن بيانها بوجهين: الوجه الاول ان يقع فعل الفاعل في غير الواقع أحياناً، ولكن قبول القابل لا يقع في غير الواقع قط. والوجه الثاني هو ان الفاعل يمكن أن يُعد علة تامة للمفعول في حين لا يُعد القابل علة تامة للمقبول قط. ومن هنا تتضح الغيرية بين جهة الفعل وجهة القبول. ويمكن القول بكلمة: تُعد حيثية الفعل حيثية الوجدان، وحيثية القبول حيثية الفقدان. ومن المقطوع به هو ان حيثية الوجدان غير حيثية الفقدان. اذن وعلى ضوء ما سبق يمكن القول بأن نور الانوار مجرد عن كل غير، ولا تتقرر فيه أية هيئة او صفة. فنور الانوار في البساطة والتجرد بالشكل الذي لا يمكن تصور وجود ما هو أكمل وأجمل منه أبداً.

ويعترف السهروردي بعد ذلك بالحقيقة التالية:

«ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته»[١].

---

(١) شرح حكمة الاشراق للسهروردي، ط حجرية، ص ٣١٢.

وهكذا نرى انه يعتقد باتحاد العلم والحياة مع نور الأنوار ويعترف بتحققهما في ذات الحق تعالى.

ولابد من الالتفات الى ان هذا الفيلسوف الاشراقي وان انكر الصفات الحقيقية في ذات الحق تعالى، غير انه تحدث بالتفصيل بشأن الصفات الاضافية والسلبية.

ومع اعترافه بالصفات الاضافية والسلبية للبارئ تعالى إلّا انه اكد على ان مرجع جميع الاضافات اضافة واحدة وهي اضافة المبدئية. فهذه الاضافة من وجهة نظره منشأ سائر الاضافات، كما انها هي التي توجهها وتصححها. فصفات من قبيل الرازقية، والمصورية وغيرهما، تعود الى هذه الاضافة ايضاً وتُعد امراً واحداً.

الصفات السلبية هي الاخرى تعود الى سلب واحد وهو سلب الامكان. ولاشك في عودة سلب الجسمية وسلب العرضية وما يعد من هذا القبيل، الى سلب الامكان والذي هو سلب واحد.

اذن وعلى ضوء ما سبق يمكن القول بأن الشيخ شهاب الدين السهروردي، وفي ذات رفضه للصفات الحقيقية للبارئ تعالى، اعترف بتحقيق العلم والحياة، وقال بأنهما متحدان مع نور الأنوار. واتحاد العلم بذاته تعالى ليس بالأمر الذي تحدث عنه السهروردي وحده، وانما تحدث عنه الكثير من الحكماء وقالوا بأن صفة العالم متحدة مع ذات الحق تعالى.

وأشكل بعض المفكرين على هذا الرأي من خلال اثارة شبهة

مفادها: اذا كان العلم متحداً مع ذاته تعالى، اذن فبما ان العلم منطبق مع معلومه، فلابد أن تنطبق ذاته تعالى مع معلوماته انطلاقاً من اتحاد الذات بالعلم.

وقيل في الرد على هذه الشبهة: يعتمد اختلاف الأحكام على اختلاف العناوين. ولهذا السبب ينطبق علم الله تعالى مع معلوماته. ولكن ليس بالامكان الحديث عن المطابقة على صعيد الذات. صحيح ان علم الله تعالى وذاته متحدان في الوجود، غير ان عنوان الذات غير عنوان العلم. فحينما يقال بأن الله عالم والعالم مريد والمريد قادر، فلاشك في انها جملة صحيحة ذات معنى. في حين لو لم يوجب اختلاف العناوين اختلاف الأحكام، لكانت الجملة السابقة معادلة للجملة التالية: ذات الحق تعالى هي ذات الحق تعالى. ومن الواضح ان هذا الحمل لا يعد حملاً مفيداً.

وأُثيرت شبهة اخرى مماثلة حول الشكل الأول للقياس المنطقي هي: حينما يقال بأن كل انسان حيوان. وكل حيوان حساس، فما ورد في كبرى هذا القياس ليس سوى الانسان وسائر انواع الحيوان. وبذلك يعد ما ورد في هذا القياس نوعاً من المصادرة.

وقيل في الرد على هذه الشبهة: ما ورد في كبرى القياس أشير اليه بعنوان الحيوان، ومن الواضح ان عنوان الحيوان وفي ذات الوقت الذي يتحد مع الانسان وسائر الانواع الحيوانية، إلّا انه يعد غيرها. وبهذا الاختلاف في العنوان يزول اشكال المصادرة. ويقول الحكيم

السبزواري في هذا: هناك أحكام عجيبة في اختلاف العناوين، ينبغي عدم تجاهلها[1].

وقيل الكثير بشأن التطابق بين علم البارئ تعالى ومعلوماته. فيرى المفكرون الأشاعرة ان العلم تابع للمعلوم، وهم بهذا يقولون بنوع من الموازنة في هذا التطابق. ويرى الحكيم السبزواري مايلي: «ان الوجود اعتبار العلم، والماهية اعتبار المعلوم. فالعلم مطابق وتابع للمعلوم في التكون، والمعلوم تابع في التحقق»[2].

وما ذهب اليه السبزواري بشأن تبعية المعلوم في عالم التحقق، هو عين ما ورد على لسان الأحاديث والروايات من ان الله كان عالماً عندما لم يكن هناك معلوم في العالم العيني.

ولابد من الالتفات الى ان الأسماء الحسنى للبارئ تعالى كانت مربية لمربوباتها في مرتبة الواحدية المسماة بالنشأة الربوبية أيضاً. وتعد هذه المربوبات والتي تدعى بالأعيان الثابتة ايضاً، من لوازم أسمائه تعالى.

وعلى أساس هذا الكلام يعتقد بعض أهل التحقيق ان الماهيات الممكنة ليست مرتبتين فقط، وانما تظهر على مسرح الوجود في عدة مراتب، لأن الوجود في غاية اللطف والصفاء ويعكس الماهيات في جميع مراتبه المرآتية. تظهر الماهيات في احدى المراتب في عالم العناية، والمرتبة الاخرى في اللوح المحفوظ.

---

(١) مجموعة رسائل السبزواري، ص ٦٥٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٥٤.

وهناك مرتبة ثالثة تظهر فيها الماهيات في لوح القدر العلمي، ومرتبة رابعة في لوح القدر العيني.

وانطلاقاً من ذلك بالامكان القول ان العلم الفعلي للبارئ تعالى ذو مراتب متعددة يقع بعضها الى جانب البعض الآخر كالمرايا.

ولو اردنا استنباط المراتب الفعلية لعلمه تعالى من الآيات القرآنية الكريمة، بامكاننا الاشارة الى ما يلي من الآيات: ﴿في صُحفٍ مُكرمةٍ، مرفوعةٍ مُطهرة. بأيدي سَفرةٍ. كرامٍ تبررة﴾[١].

اذن وعلى ضوء ما سبق، يرى أصحاب الحكمة المتعالية ان تقسيم علم البارئ تعالى الى قسمين حادث وقديم، تقسيم غير محبذ ولا مطلوب. ولذلك انبرى هؤلاء لتقسيم علمه تعالى الى علم ذاتي وعلم فعلي. والمراد بالعلم الفعلي هو الوجود المنبسط الذي يُعد فعل الحق باعتبار، والمشيئة الفعلية للحق باعتبار آخر.

طبعاً حينما يُنظر الى العلم الفعلي للبارئ تعالى كمعنى حرفي وعدّه من صقع الحق، فلابد أن يكون قديماً بقدمه تعالى، وأن يُعد من العلم القديم. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن علم زيد حينما يُعد من العلم الفعلي للبارئ تعالى، فلا يُعتبر حينئذ علماً حادثاً، لأنه غير حادث من حيث انه علم الله الفعلي، وحادث من حيث انه منسوب الى زيد.

ويمكن القول بتعبير آخر ان علم زيد علم حادث من حيث نسبته الى زيد، وعلم قديم من حيث جانبه النوراني الذي لديه من الله. اي ان

---

(١) سورة عبس، الآيات ١٣ ـ ١٦.

علم زيد من حيث انتسابه الى الله، ليس قديماً فحسب وانما واجب الوجود أيضاً، طبقاً للقاعدة الفلسفية التي تقول: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات.

ولذلك قال اهل التحقيق ان فعلية البارئ تعالى بالنسبة الى وجود زيد واجبة، وان كان زيد ممكن الوجود في حد ذاته. ويكمن سر هذا الأمر في ان الايجاد الحقيقي ليس معنى مصدرياً، بل حقيقة الوجود المنبسط. وحقيقة الوجود المنبسط نفس الاضافة الاشراقية. ولا ريب في الامر التالي ايضاً وهو ان الوجود الحقيقي بسيط ومبسوط، ولا يتحقق في هذه البساطة زوال، وتجدد، وماض، ومستقبل.

«ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها»

# الفهرس